

العرفان الشيعي

رؤى في مرتكزاته النظرية
ومسالكه العملية

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ خليل رزق



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين .

يُعدّ هذا البحث مجموعة من سلسلة محاضرات إذاعية حاول
تلميذنا العلامة الحجة الشيخ خليل رزق - دامت تأييداته - أن يعدّها
ويخرجها بصيغة نصّ مكتوب، بعد حذف المكرّرات وإضافة بعض
المباحث وفق ما تقتضيه طبيعة البحث؛ مما كان له الأثر المفيد في
صياغتها بهذه الصورة .

وإني إذ أثنى له هذا الجهد المبارك الذي بذله لإحياء هذه المعارف
والحقائق، أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمة،
راجياً أن يواصل الشوط - الذي افتتحه بشرحه لكتاب بداية الحكمة
- في إنجاز مجموعة من الأبحاث والدراسات في مجالات مختلفة، آملاً أن
تستجيب لبعض ما تعيشه الأمة من تساؤلات في هذا العصر .

كمال الحيدري

١٧ صفر ١٤٢٩ هـ

الفصل الأول

حقائق هامة حول العرفان

- ما هو العرفان
- أقسام العرفان
- المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام
- الدّين والعرفان في نظر الطباطبائي
- الدّين والعرفان في نظر الشهيد مطهري

ما هو العرفان

جاء في مقدّمة كتاب فصوص الحکم شرح صائن الدّین ابن ترکه ما محصّله:

الإنسان بعد مجيئه إلى هذا العالم وبلوغه إلى حدّ التفكير، فأوّل ما يرى نفسه ثمّ العالم حوله، ويحصل من هذه المشاهد مفهوماً عاماً يعبر عنه بالوجود؛ فأوّل ما يعرض له من الأسئلة السّؤال عن الوجود: ما هو؟

ويظنّ في بدء الأمر أنّه سؤال سهل ساذج، ولكن كلّما أمعن وتأمل في الجواب ظهر له صعوبة الإجابة عنه أكثر، فأكثر! وبالسعي في الإجابة حصل على معلومات حول أجزاء معيّنة من العالم الموجود والأشياء الموجودة، ظهرت بها علوم مختلفة يستهدف كلّ منها الجواب عن قسم من المسائل المطروحة التي اشتغل بها جمع من المحقّقين، الذين تمكّنوا بمجاهداتهم وتفحّصاتهم من اكتشاف غوامض كثيرة من أسرار هذا العالم.

ولكن رغم هذا الجهد الكبير والعمل المكثّف فالسؤال باق على حاله لم يتّضح بعد، ولم يتبيّن: ما هو الوجود؟

وجاء الأنبياء والرُّسل وأخبروا عن وجود عوالم أخرى غير محسوسة وموجودات مثلها لها السيطرة على العالم المرئي وحكمة عليه، فتوسّع السؤال الأوّل وصار أكثر غموضاً وإشكالاً.

ولأجل الفحص عن الحقيقة والوصول إلى الجواب اشتغل أناس بالتفكير وتحليل المعلومات والوصول بها إلى المجهولات تسمّوا باسم الفلاسفة وأهل النظر.

وآخرون اعتقدوا أنّ الوصول إلى الحقّ لا يمكن بالنظر الصرف، بل الطريق إلى ذلك هو الاشتغال بالمجاهدات والرياضات حتّى يتقوى الإنسان ويتمكّن من معرفة نفسه أولاً، ثمّ باتّساع نفسه وإحاطتها في ظلّ هذا التوسّع على العالم حوله يتمكّن من معرفة العالم بقدر ما يحيط به ويشاهده عين نفسه. وأهل هذه الطريقة تسمّوا باسم العرفاء، وطريقتهم العرفان العملي.

وبعد ذلك عرض عدّة منهم مكاشفاتهم وما وجدوا في طيّ مراقباتهم على غيرهم، لكنّها كانت مطالب متفرّقة غير منسجمة ولا مترابطة، فتصدّى جمعٌ - وفي طليعتهم ابن عربي صاحب كتاب فصوص الحکم - لجمعها وتنسيقها وبيان ارتباطاتها وبعرض تلك المطالب والمشي على سياقها، وعند ذلك نشأ علمٌ آخر سمّي باسم العرفان النظري.

ولم تكن هذه المطالب قابلة للعرض في المجتمع العلمي بصورة مقبولة، وإنّما هي ادّعاءات من قبل قائلها غير قابلة للردّ والإثبات، فتصدّى جمع آخر لتبيينها البرهاني القابل للعرض على مستوى البحث

العلمي، وكان من أوائل أولئك المجتهدين صائن الدين علي بن محمد التركية في كتابه تمهيد القواعد، ثمّ داوم المجاهدة حتّى جاء صدر المتألّهين الشيرازي، وتصدّى بوضع أصول بنائية بين بها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي - حسب ما قدر له - وبذلك أوجد خطأً وسطاً بين العرفان والفلسفة، سمّاه **الحكمة المتعالية**^(١).

ويعتبر «العرفان» من المذاهب الفكرية المتعالية والعميقة، فهو يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وطريقته ليست على وفق منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هي طريقة أتباع منهج الإشراق والكشف والشهود.

فهو رؤية في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفية إلى المعرفة الوجدانية القلبية، ويمكن ملاحظة العرفان من جهتين:

الأولى: من جهة كونه رؤية معرفية.

الثانية: من جهة كونه تجربة سلوك وعمل.

ومن اعتبر التصوّف مرحلة من مراحل العرفان فإنّه عندما يريد الإشارة إلى العرفان باعتباره رؤية فإنّه يطلق عليه اسم «العرفان» وأصحابه هم «العرفاء»، وعندما يريد الإشارة إليه باعتباره تجربة عمل فإنّه يطلق عليه اسم «التصوّف» وأصحابه هم «المتصوّفة».

وحول تحديد مفهوم العرفان أو تعريفه بكلا قسميه النظري

(١) انظر: ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، شرح فصوص الحكم لابن عربي، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص ٣ - ٤ (المقدمة).

والعملي يقول يثربي: «العرفان هو عبارة عن العلم بالحقّ سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحديّة للحقّ تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيتها ولا تتصلها بمبدئها وتتصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وحول الزاهد والعابد والعارف يقول الشيخ الرئيس ابن سينا^(٢):

«المعرض عن متاع الدُّنيا وطبّياتها يخصّ باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخصّ باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً بشروق نور الحقّ في سرّه يخصّ باسم العارف، وقد يتركّب بعض هذه مع بعض»^(٣).

وكان مصطلح العارف رائجاً خلال القرن الثالث الهجري. فقد كان بايزيد البسطامي يستعمل مصطلح العارف مكان الصوفي.

فقد قال: كمال العارف هو أن يتبرأ من المال والمنال، وإذا أردت

(١) يثربي، يحيى، **العرفان النظري** (بالفارسيّة)، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م: ص ٢٧ - ٢٨.

(٢) ابن سينا: عُرف بالشيخ الرئيس ابن سينا. ولد في أفشنة قرب مدينة بخارى الطاجيكية وتوفي في مدينة همدان الإيرانية، من كبار فلاسفة الإسلام وأطبائهم، تعمّق في درس فلسفة أرسطو وتأثر أيضاً بالأفلاطونية المحدثة، له ميول صوفيّة عميقة برزت في «الحكمة المشرقيّة» وهي عبارة عن فلسفته الشخصية. من مؤلفاته: «الشفاء» و «القانون في الطب» و «الإشارات والتنبيهات» و «النجاة».

(٣) ابن سينا، الشيخ أبو علي، حسين بن عبد الله، **الإشارات والتنبيهات**، الناشر: مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ: ج ٣، ص ٣٦٩.

أن تفديه بكلّ ما في هذه الدُّنيا والآخرة من أجل أن تكتسب صداقته، كان هذا الأمر أقلّ ما يمكن أن تفعله تجاهه^(١).

وقال أيضاً: العارف لا يرى إلّا المعروف، والعالم لا يجلس إلّا مع العالم، فيقول العالم ماذا أفعل، ويقول العارف ماذا يفعل؟^(٢).

ويسعى العارف من خلال الكشف والشهود والإشراق للوصول إلى الحقائق والتمكّن من العلوم الظاهرة والباطنة؛ لذلك هو يقول إنّ الذي يدركه العالم، الحكيم، والفيلسوف، بالعقل والمنطق والاستدلال يراه العارف من خلال الإشراق^(٣).

وفي هذا العرض المتقدّم يمكن لنا أن نستكشف منشأ العرفان - بكلا قسميه - وأصل وجوده في الذهن البشري كطريقة تفكير ومنهج حياة وطريقة سلوك، والأسباب الداعية إلى وجود مثل هذه المنهجية المعرفية عند الإنسان.

فليس العرفان منهجاً غريباً وشاذّاً، بل له أسباب ودواعٍ غيره من العلوم وطرق المعرفة البشرية استناداً إلى سعي الإنسان الحثيث والدائم عن حقيقة الوجود، وكذلك البحث عن كيفية الوصول إلى الحقّ عبر الوسائل المختلفة والممكنة.

(١) عطار، فريد الدّين محمود، تذكرة الأولياء، تحقيق محمّد استعلامي، انتشارات زوار، إيران، ١٩٦٧ م : ص ١٩٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٩٣.

(٣) سجّادي، ضياء الدّين، مقدّمات تأسيسية في التصوّف والعرفان، ترجمة معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، منشورات دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م: ص ١٤.

فكانت طريقة العرفاء تسير بشكل متواز مع سائر الطرق الباحثة عن الحق والتي اعترضها في طريقها بعض الإشكالات كما عرض ذلك لغيرها من طرق المعرفة.

وفي تعريف يشمل العرفان (بكلا قسميه: النظري والعملي) يقدم لنا القيصري تعريفاً له في مقدمته لشرح تائيّة ابن الفارض:

«.. فحدّه - يعني العرفان - هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلية»^(١).

وقال القاساني في اصطلاحات الصوفيّة:

العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده^(٢).

وقال بعض الأعلام المعاصرين في معرض بيانه لحقيقة العرفان: العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، ويطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لا بوساطة العقل ولا

(١) انظر: يثربي، د. يحيى، مقدمة القيصري على شرح تائيّة ابن الفارض المطبوعة ضمن كتاب العرفان النظري (فارسي)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص ٢٣٢.

(٢) القاشاني، كمال الدّين عبد الرزّاق (ت: ٧٣٠هـ)، اصطلاحات الصوفيّة، ضبط وتعليق: موفق فوزي الجبر، سورية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م: ص ٥٢.

بفضل التجربة الحسية، فالعارف الذي قد حقق تقدماً في سيره العرفاني ينظر إلى عالم الوجود على أنه مظاهر لنور الباري جلّ وعلا، وكأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحدي، وهو لا يرى وجوداً استقلالياً لأيّ موجود ما عدا الذات الإلهية المقدسة.

وهذا اللون من المعرفة لا يحصل إلاّ في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدين، وفي الواقع فإنّ الثمرة الرفيعة والنهائية للدين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبائه^(١).

وفي موضع آخر يقول:

«يُطلق العرفان في اللغة على العلم، ويطلق اصطلاحاً على لون خاصّ من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسية ولا من طريق التحليل العقلي) فخلال السير والسلوك عادةً تتمّ مكاشفةٌ تُشبه «الرؤيا».

وأما أرباب اللغة فقد أشاروا إلى أنّ «العرفان» مشتقّ من مادة «عرف»، فهو والمعرفة بمعنى واحد. قال ابن منظور ما ملخصه:

«عرف: العرفان: العلم.. عَرَفَهُ.. يَعْرِفُهُ.. عَرَفَهُ.. عَرَفَهُ وعرفاناً وعرفاناً ومعرفةً. ورجلٌ عروفٌ: عارفٌ، يعرفُ الأمورَ، ولا ينكرُ أحداً رآه مرةً. والعريفُ والعارفُ بمعنى مثل عليم وعالم.. والجمع عُرَفَاءُ.. والذي حصلناه للأئمة: رجلٌ عارفٌ، أي صبور، وعريفُ القوم: سيّدُهم، والعريف: القيّم والسيد؛ لمعرفته بسياسة القوم.. والعريف:

(١) اليزدي، محمّد تقي مصباح، محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الحق، قم، الطبعة الأولى، رقم التسلسل: ٦١: ص ٢٠ - ٢١.

النقيب، وهو دون الرئيس، والجمع عرفاء، والعارفُ والعَرُوفُ والعَرُوفَةُ: الصابرُ، ونفسُ عَرُوفَةٍ: حاملة صبور، إذا حُمِلَتْ على أمرٍ احتملته»^(١).

وفي بيانه لحقيقة النظام المعرفي للعرفاء يقول الجابري: «وهكذا يبدو العرفان نظاماً معرفياً مستقلاً قائماً بذاته، ينفصل عن سواه في نظريته واتجاهه وفي فضائه وميدانه الخاص، وبالتالي في أنه منهج وطريق في المعرفة. وبالرغم من عدم تأييدنا للبحث عن المعنى المصطلح لمفردة «العرفان» خارج عن نطاق دائرة المصادر الفكرية للثقافة العربية والإسلامية، إلا أننا نلفت إلى أنّ هذا المصطلح على ما ينقل بعض المفكرين المعاصرين (في اللغات الأجنبية) يسمّى «الغنوص» (gnose) ومعناها: «المعرفة»، وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة»^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنّ «الغنوص» في المنظور المصطلحي المعاصر يرتبط بتاريخ الديانات، فهو محاولة لعقلنة المعطى الديني، ولتأويل مضمونه الرمزي والأسطوري، هكذا يظهر الغنوص ثلاث محاولات معرفية: فهو معرفة نظرية بقوانين الكون الأكبر والكون الأصغر، ومعرفة تاريخية بتطور العالم وسقوطه وصعوده نحو

(١) ابن منظور الأفرقي، محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة عرف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى: ج ٩ ص ٢٣٦ وما بعدها.

(٢) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢م: (نقد العقل العربي «٢»): ص ٢٥٣.

الخلاص، ثم هو أخيراً معرفة عملية، هدفها تحقيق الخلاص والسعادة الروحية^(١).

وتشرح لنا الموسوعة الفلسفية العربية معنى العرفان على المستوى اللغوي والاصطلاحي، فضلاً عن بيان مقتضياته ومميزاته، وتاريخ ظهوره في المجتمع الإنساني، وأبرز رموزه، فورد فيها عن العرفان ما يلي:

لغة: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي أطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان، أي أهل المعرفة بالله من الصوفية. ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له. فيقول ابن عربي: «العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

وأبرز ما يُميّز «العرفان» أنه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالومضة (انظر مادة: تصوّف)، فهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفى سنة ٢٤٥هـ الذي جعل معرفة الصوفية في مقابل معرفة الحكماء

(١) سبيلا، د. محمد، الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ص ١٧٢.

والمتكلمين، فالأولى ذوقية مباشرة، والثانية عقلية استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ أول من عمق الكلام في المعرفة الصوفية، وجعل التصوف كله نظرية في العرفان بالله مؤدية إلى السعادة.

وما يسميه صوفية الإسلام «المعرفة بالله»، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها: العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود.

ويطلق بعض صوفية الإسلام على العرفان أيضاً: «المعرفة اللدنية» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني»^(١).

أقسام العرفان

من الأبحاث المتقدمة عن حقيقة العرفان ومعناه وأصوله تتبين لنا أنه ينقسم إلى قسمين:

أولاً: العرفان النظري.

ثانياً: العرفان العملي.

فما هو المراد من هذين القسمين ؟

أولاً: العرفان النظري: وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه. بعبارة أخرى: العرفان النظري هو بصدد إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود. وهي «الله» و«الإنسان» و«العالم».

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م: ج ١ ص ٥٨٧.

ولكن هذه الرؤية يستند العارف في تأسيسها على المكاشفة والشهود، ومن هنا فإنّ العرفان النظري هو علم له موضوع ومبادئ ومسائل، كأى لون من ألوان المعرفة الأخرى.

والكلام في هذا القسم من العرفان يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه وخصوصاً المعارف المرتبطة بالتوحيد، فالمشرب العرفاني يعتقد أنّه لا طريق لتلك المعرفة إلّا من خلال تصفية القلب وتزكّيته بواسطة الرياضات المعنويّة التي أقرّها الشارع المقدّس.

يقول السيّد حيدر الأملي:

«اعلم أنّ العلوم كلّها تنقسم إلى قسمين: رسمي اكتسابي، وإرثي إلهي، فالعلم الرسمي الاكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدرّج، مع نصب قويّ وتعب شديد في مدّة طويلة، والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الربّاني بالتدرّج وغير التدرّج مع راحة - في مدّة يسيرة - وكلّ واحد منهما يحصل بدون الآخر، ولكنّ الثاني - أي العلم الإرثي - يفيد بدون الأوّل، والعلم الأوّل لا يفيد بدون العلم الثاني، كعلوم الأنبياء والأولياء، فإنّها تفيد بدون العلم الظاهر، بخلاف العلم الظاهر فإنّه لا يفيد بدونه.

وإليهما أشار النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله: «العلم علمان؛ علم اللسان فذلك حجّة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع»^(١).

(١) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسسة =

وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «العلم علّمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»^(١).

والقسمان بأسرهما يمكن تحصيلهما والجمع بينهما، كما كانا حاصلين للكثير من الأنبياء والأولياء والكمّل - ومع تقديرهما - الأصلح والأُنفع منهما لا يكون إلّا العلم الثاني أي الذي في القلب، لأنّ العلم الأوّل ليس له نفع ومع أنّه كذلك المضرة منه متوقّعة، بل هي واقعة وحاصلة، وأقلّها الحرمان من حصول المعارف الحقيقيّة والعلوم الإرثيّة التي هي سبب المنفعة دنيّاً وآخرّة. بيان ذلك:

أنّ النفع من العلوم - في هذا المكان - هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه عرف الله تعالى، على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه؛ لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل الحصول من العلوم الرسميّة.

أمّا الأوّل - أي معرفة الله - : فلأنّهم أقرّوا بعجزهم عن معرفة ذات الحقّ ووجوده، وقالوا: نحن ما نعرف منه إلّا أسماءه وصفاته وأفعاله، والحال أنّ الذي قالوه في هذه المعارف أيضاً - عند التحقيق - لا يشهد إلّا بجهلهم.

= الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ: ج ٢، ص ٣٣، باب ١، ح ٢٦.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٨، باب ١، ح ٤٤.

وأما الثاني - أي معرفة النفس - : فلأنهم عجزوا عن معرفة أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم فضلاً عن غيرها»^(١).

«وأما كيفية تحصيل العلوم الحقيقية - أي الإرثي الإلهي - فهو في غاية السهولة، لأنها موقوفة على فراغ القلب وصفاء الباطن، وهذا يمكن بساعة واحدة ويوم واحد وبليلة واحدة! هذا إذا كان القائل بها قائلاً بالكسب، وأما إذا لم يكن قائلاً به، بل يكون قائلاً بأنها هبة إلهية وعطية ربانية، فيمكن حصولها بأقل من ذلك»^(٢).

وقال الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في بعض رسائله:

«فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر - إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة - ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح، ولاسيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي! تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وآله فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى:

﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(٣)

(١) الأملي، حيدر بن علي بن حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، الترجمة الفارسية: السيد جواد الطباطبائي، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانية، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ٢٠٠٢ م: ص ٤٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٣٤.

(٣) الكهف: ٦٥.

ومثلك من يتعرّض لهذه الخطّة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة»^(١).

مزايا وخصائص المدرسة العرفانية

مما تقدّم من كلام هذين العلّمين يتبيّن أنّ الطريق والمنهج الصحيح لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم - على ما هي عليه - ينحصر في هذا الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنوية.

لكن يبقى هذا التساؤل: لماذا عدل هؤلاء عن المنهج العقلي المشائي أو النصّي - الكلامي - لاكتساب المعارف والحقائق والوقوف عليها؟ يمكن أن يُقال - كما جاء في كلمات أصحاب هذه المدرسة - أنّ هذا العدول لسببين:

الأوّل: إنّ تلك الطرق لا تفيد النفس شيئاً تستريح وتسكن إليه، لأنّ احتمال الخطأ والاشتباه قائم - على أيّ حال - .

يقول ابن العربي: «واعلم أنّ أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً، فمن المحال أن يطمئن ويسكن، فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرف الفكري، فإذا ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنّه على شبهة في ذلك»^(١).

ويقول السيّد حيدر الأملي: «والغرض أنّ العلوم الرسميّة الحاصلة

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٩١.

عن النظر والفكر ليست خالية من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل»^(١).
الثاني: لو غرضنا النظر عن الإشكال الأول. فإنه غاية ما يُقال في تلك المناهج أنها تدرك العالم وخالقه عن طريق المفاهيم التي يحصل عليها، والكمال الذي يصل إليه العالم بها هو «انتعاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(٢).

وأما العارف فلا علاقة له بالفهم والعقل وإدراك المفاهيم والصور، بل غايته التي يسعى للوصول إليها هو مشاهدة جمال الحق وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه، وليس الكمال الذي يبتغيه هو تحصيل صورة هذه الأشياء. ومن الواضح أن الفرق كبير جداً بين من يعرف النار من خلال المفهوم والصورة الذهنية، وبين من يعرفها من خلال الإحساس بحرارتها والاحتراق بها. والأول حال الحكيم المشائي، والثاني حال العارف المكاشف.

يقول الطباطبائي قدس سره: «إنّ العارف هو الذي يمكنه الانقطاع قلباً عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء عليهم السلام»^(٣).

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٩٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م: ج ١، ص ٢٠.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، رسائل سبعة، رسالة الولاية. قم، بنياد علمي وفكري استاذ علامة طباطبائي، ١٩٨٣م: ص ١٧.

وفي المقام الثاني:

عندما ينتقل العارف المكاشف إلى البحث الثاني وهو إثبات تلك المكاشفات والحقائق للآخرين فإنه أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج والأسلوب العقلي في سبيل هذا الهدف. فلا يبقى فرق أساس بين العارف والفيلسوف في هذا المقام من البحث، وإلاً لبقيت تلك المكاشفات في دائرة الإدعاءات التي لا دليل قطعيّ يؤيدها أو يثبتها، فلا تكون حجة على غيره. وهذا ما نجده واضحاً في المقدمة التي وضعها الشيخ محمود القيصري لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكذلك ما جاء في كتاب تمهيد القواعد لابن تركة الأصفهاني.

قال الأول: «إنَّ أهل الله إنما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظنّ والتخمين، وما ذكر فيه ممّا يشبه الدليل والبرهان إنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان... فأرجو من الله الكريم أن يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعيي مشكوراً وكلامي مقبولاً وأسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطأ في مقام التحقيق»^(١).

وقال الثاني: وأمّا الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي - أبو حامد - محمد الأصفهاني المشتهر بـ «تركة» فإنه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة الحجج على أصل المسألة، وفق ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه وبذل الجهد في إمطة تلك الأذيات بمكابس تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى

(١) شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي المتوفى سنة (٦٣٨هـ)، منشورات بيدار، قم: ص ٤.

دربة في العقليّات شائبة خدشة فيما هو الحقّ من تلك اليقينيّات...
ثمّ إنّهُ لَمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق
أهل الاستدلال ناسب أن نصدر الكلام بمقدّمة...^(١).
ولكن الذي يواجهه العارف في هذا المقام هو أنّ كثيراً من
المكاشفات العرفانيّة غير قابلة للبيان من خلال العبارات والألفاظ،
فتقع المفارقة بين المقام الأوّل من البحث والثاني منه.

يقول الطباطبائي في هذا المجال: «الذين يحاولون بيان المعاني
الشهوديّة من خلال القوالب اللفظيّة والعبارات اللغويّة فهم كالذين
يريدون بيان الألوان المختلفة للذي ولد من بطن أمّه أعمى، فيحاول
أن يدرك المعاني المرتبطة بالباصرة من خلال القوّة السامعة»^(٢).

التقويم (للمدرسة العرفانيّة)

والبحث في هذه المدرسة لابدّ أن يقع في مرحلتين:
الأولى: أكانت موفّقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه
المسائل الثلاث وهي «الله، الإنسان، العالم» من خلال المكاشفات
العرفانيّة فقط، مع قطع النظر عن الاستدلالات العقليّة والظواهر
الشرعيّة، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض. وهذا يستدعي استعراض
الأصول الكلّيّة لمدّعيّات هذه النظرية للوقوف على أسسها وما يستلزم

(١) التركة، صائن الدّين علي بن محمّد الأصفهاني، تمهيد القواعد، تصحيح وتقديم
وتعليق جلال الدّين آشتياني، نشر بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، د.ت.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، مجموعة مقالات (فارسي)، إعداد: السيّد هادي خسرو
شاهي، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ج ١، ص ٣٩.

ذلك من لوازم.

الثانية: لو سلّمنا أنّها استطاعت - في المرحلة الأولى - أن تحقّق تلك الغاية وتصل إلى نظريّة كاملة حول الرؤية الكونيّة - من خلال مشاهدات العارف - فهل استطاعت أن تؤسّس نظاماً فلسفياً يكون قادراً على إثبات الأصول الكلّية لمدّعياتها، أم لم تكن موفّقة في ذلك؟ ثمّ يتمّ بعد ذلك الانتقال إلى الاستدلالات العقليّة أو النقليّة القطعيّة التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس.

ويمكن القول - بنحو الإجمال - إنّها حقّقت إنجازات أساسيّة على صعيد المرحلتين معاً، وكان توفيقها في المرحلة الأولى أكثر ممّا توفّرت عليه في المرحلة الثانية، ولسنا الآن بصدد الدخول لبيان الحدّ الذي وفّقت فيه على صعيد المرحلة الأولى وبيان درجة نجاحها في المرحلة الثانية، لأنّ ذلك يستدعي وضع دراسة مستقلّة تفي بتحقيق هذين الغرضين، وهي مهمّة أساسيّة نرجو الله أن يوفّقنا لأدائها.

نعم استطاع صدر المتألّهين الشيرازي أن يحقّق نجاحاً كبيراً في كلتا المرحلتين، بنحو لم يسبقه أحد إلى ذلك.

ويعتبر الشيخ الأكبر محي الدّين ابن عربي على رأس مدرسة العرفان النظري وذلك لأنّه هو الذي استطاع أن يجعل من هذا اللون من المعرفة علماً مستقلاً له موضوع ومبادئ، وبذلك امتاز هذا الفرع من المعرفة عن باقي الفروع، وكلّ من جاء بعده من العرفاء فإنّه كان يدور في نفس الدائرة التي وضع أسسها هذا العارف المحقّق^(١).

(١) انظر كتاب سماحة العلامة الأستاذ السيّد كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة=

ثانياً: العرفان العملي: وهو مرتبط بالسلوك والعمل وبالمجاهدة الخارجية ولا علاقة لذلك بالرؤية الكونية أي بالعرفان النظري.

وهو الذي يتعهد تفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي بقدّم المجاهدة والتصفية والتزكية، وأمّا الغاية التي يبتغيها العارف في سلوكه فهي الوصول إلى مقام أن لا يرى في الوجود غيره تعالى، أي أنّ العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١)، يريد أن يصل إلى مقام أن يرى الله تعالى أقرب إلى الإنسان من نفسه؛ لأنّه تعالى ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾^(٢).

فلهذا ورد في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة وتبصر به بعد العشوة وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح الله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم»^(٣).

وورد عنه أيضاً: «قد أحيى عقله وأمات نفسه حتّى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق وسلك به السبيل وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضى ربّه»^(٤).

وخلاصة الكلام أنّ العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام

= عند الإسلاميين، دار فراق، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٦ هـ: ص ٧٣ - ٧٥.

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) الأنفال: ٢٤.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٢٠.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

«لا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها»^(١).

فإذا كان السمع إلهياً فإنه لا يسمع إلا الحق، وإذا كان البصر إلهياً فإنه لا يرى إلا الحق وإذا كان اللسان إلهياً فإنه لا ينطق إلا بالحق، وإذا كانت اليد إلهية فإنها لا تبطش إلا بالحق، فيكون هذا العبد إلهياً في كل حركاته وسكناته. فيكون مصداقاً لقوله: «إن المؤمن ينظر بنور الله»^(٢).

فالعرفان العملي يرتبط بسلوك الإنسان وبعمله.

المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام

للمذهب العرفاني قواعد تختص به في الفكر الإسلامي، ففي الفلسفة يُقال بأنها جاءت من اليونان، وعندما انتقلت إلى الإسلام لبست ثوباً جديداً، وأخذت محتوى مغايراً ومختلفاً.

أمّا العرفان فلا يمكن القول بأنه جاء من الهند، أو أنه كان عند الفرس أو أنه حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والتي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس، أو كان في الإسكندرية أو من الديانات الهندية أو المانوية أو أنه من آثار المسيحية وانتقل إلى الإسلام نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيين، أو

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، إيران، ١٣٨٨هـ: ج ١، ص ٣٥٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٢١٨.

أنه نشأ من أفكار بوذية، والعرفان الإسلامي امتداد لما كان عند هؤلاء كما يحاول بعض المفكرين أو الكتّاب الإيحاء والقول بذلك.

فصحيح أن للعرفان جذوراً عند هؤلاء ولكنه عندما جاء إلى الإسلام نما وترعرع، وصار له محتوى جديد ومغاير أيضاً لما هو موجود عند الآخرين.

«على أن الرياضات الروحية، وكبح جماح النفس، والابتعاد عن العلائق الدنيوية، كانت موجودة في الفلسفة الهندية، وكذلك نجد وحدة الوجود والأفكار الصوفية الأخرى في عقائد أفلاطون المحدثه. وترى في الغنوصية نظاماً عرفانية وإشراقية. وتجد في العرفان المسيحي ما يناظره في العرفان الإسلامي.

كذلك يوجد الكثير من المشتركات بين الفلسفة الإشراقية للشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق، والفلسفة الإيرانية القديمة وآراء ونظريات الحكيم خسرواني، والحكيم بهلوني...

يجب أن ندرك أن الدين الإسلامي المقدس هو نظام معتدل وبعيد عن الإفراط والتفريط الذي يكون في غير محله، لهذا فهو يخالف مرتاضي الهند (الذين يمارسون الرياضات الروحية القاسية)، ورهبان المسيحية، والسلوكية التي تخالف العقل السليم والاعتدال»^(١).

وبكلمة واحدة نستطيع أن نقول إن الأصل في العرفان والركيزة الأساسية له في الإسلام هو بيان العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى.

(١) مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان، مصدر سابق: ص ١١.

فالعرفان الإسلامي هو علم يشابه سائر العلوم كالفقه والأصول والتفسير والحديث، وهو في نظر أهله من العلوم التي أخذت أسسها وموادها الأصلية من الإسلام، وليس هو من قبيل الرياضة والطب التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج وبلغت الرُّشد والتكامل في أحضان المعارف الإسلامية.

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى القول بأنّ العرفان والأفكار العرفانية كلّها إنّما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه.

ويذهب السيّد محمّد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان إلى القول: «وليس تصوّف ممّا أبدعه المسلمون من عند أنفسهم لما أنّه يوجد بين الأمم التي تتقدّمهم في النشوء كالنصارى وغيرهم حتّى الوثنيّة من البرهمانية والبوذية، ففيهم من يسلك الطريقة حتّى اليوم بل هي طريقة موروثة ورثوها من أسلافهم»^(١).

فالتصوّف جزء من حركة الأمم وثقافتهم وطريقة سلوكها في التعبير عن الشأن العبادي المختصّ بها سواء كانت ديانة توحيدية أم ديانة وثنية. وهذا الاسم المشترك بين الإسلام وغيره لا يعني انتقال مسألة العرفان والتصوّف من الأديان الوثنية إلى الإسلام بنفس المحتوى والمضمون، ولكنّه انتقل «لا بمعنى الأخذ والتقليد العادي كوراثّة الناس ألوان المدنيّة بعضهم من بعض وأُمَّة منهم متأخّرة من أُمَّة منهم متقدّمة»^(٢)، والسبب في ذلك هو الاختلاف بين ما يدعو إليه

(١) الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، والطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م: ج ٦، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٩٣.

الإسلام وما تدعو إليه سائر الديانات والأفكار والمذاهب، فـ «دين الفطرة يهدي إلى الزهد والزهد يرشد إلى عرفان النفس، فاستقرار الدّين بين أمة وتمكّنه من قلوبهم يعدّهم ويهيئهم لأن تنشأ بينهم طريقة عرفان نفس لا محالة»^(١).

إذن فمن وجهة نظر الطباطبائي أنّ دخول العامل الديني على أيّة أمة كفيل بتصحيح مسارها الفكري وتصويب منهجها، وعلى هذا «فمكث الحياة الدينيّة في أمة من الأمم برهة معتدلاً بها ينشئ بينهم هذه الطريقة لا محالة صحيحة أو فاسدة وإن انقطعوا عن غيرهم من الأمم الدينيّة كلّ الانقطاع، وما هذا شأنه لا ينبغي أن يعدّ من السنن الموروثة التي يأخذها جيل عن جيل»^(٢).

ولتقريب المسألة أكثر نقول: بأنّه في العرفان عندنا مسألتان أساسيتان:

المسألة الأولى: ما هو التوحيد ؟

المسألة الثانية: مَنْ هو الموحّد ؟

فالنقطة الأساسيّة والمركزيّة في العرفان هي هاتان المسألتان، نعم قد تجد في الرؤى الفلسفيّة أو الكلاميّة أنّ هناك حديثاً عن هذه المسائل ولكنها ليست المحور لكلّ شيء، وطبعاً هذا الكلام عن عدم محوريّة الحديث في الرؤى الفلسفيّة عن قضية التوحيد لا يشمل أو لا يطال الفلاسفة العرفانيّين كأمثال صدر المتألّهين باعتبار وجود هذا

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

المذهب والمشرّب العرفاني في الحكمة المتعالية؛ حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير أن يقرب الفلسفة إلى العرفان.

وفي كلمات صدر المتألهين ما يشير إلى أنّ هاتين المسألتين هما الأساس عند العرفاء، يقول: «أمّا العرفاء فقد خرجوا عن التعلّقات بما سوى الله تعالى، وقصروا النظر على وجه الله، من غير التفات إلى ذواتهم فضلاً عن غيرها وحصل لهم الموت الإرادي عن هذه النشأة الدُّنياويّة»^(١).

«.. فنّ الروبيّات من المفارقات المسمّى بأثولوجيا من العلم الكلّي والفلسفة وعلم النفس من الطبعيّات فإنّهما من المقاصد التي هي أساس العلم والعرفان..»^(٢).

وتحقيق القول في قضيّة منشأ العرفان وكونه مصطلحاً منتزِعاً من داخل بيئة الإسلام أو أنّه معرّب عن لغة أخرى أو بيئة فكريّة أخرى؟ فإنّ هذه القضية تحتاج إلى تحقيق موسّع ومفصّل.

ولكنّا عندما نرجع إلى الروايات الصادرة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام نجد ألفاظاً من قبيل عرف وعرفان ومعرفة والوقوف في عرفات و...

وكلّها ألفاظ تشير إلى محور معيّن لهذه الكلمة، وإشارات إلى هذا

(١) الشيرازي، صدر الدّين، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمّد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، د. ت: ج ٦، ص ٢٣٣.

(٢) الشيرازي، صدر الدّين، المبدأ والمعاد، تصحيح: جلال الدّين أشتياني، مع مقدّمة السيّد حسين نصر، أنجمن شاهنشاهي فلسفة إيران، سيّد حسين نصر: ص ٧.

المصطلح الموجود، أمّا عن وجود ما يرادفها فإنّ الطباطبائي عندما يعبر عن العرفان يقول: العرفان الفارسي، العرفان اليوناني... ولكن هل هذا يعني أنّ هذا الاصطلاح موجود أو غير موجود؟ وأنّ المحتوى كان موجوداً في تلك العصور القديمة أيضاً مع الفارق بينه في تلك الأزمنة وبين ما وصل إليه العرفان الإسلامي؟ هذه بحوث تحتاج إلى تفصيل كما ذكرنا، مع الإشارة فقط إلى أنّه في الأزمنة القديمة كان يسمّى «غنوص» وما يعبر عنه بالظاهر الغنوصيّة التي تعني نفس الظاهرة العرفانيّة، وهي أقرب ما تكون إلى الباطنيّة، أمّا في الإسلام فإنّ المراد من العرفان هو تلك الرؤية الكونيّة.

وهنا لابدّ من الوقوف عند مسألة أساسيّة وهامة وهي: ما هو الموقف والاتّجاه العامّ لغير العرفاء من مقولات العرفانيّين ومعتقداتهم؟ يمكن القول باختصار أنّ هناك مواقف ونظريّات متعدّدة من العرفان، فقد رأى أصحاب الحديث وفقهاء المسلمين أنّ العرفاء لا يرتبطون عمليّاً بالإسلام، وأنّ استنادهم إلى الكتاب والسنة إنّما هو خداع صرف وتضليل للعوامّ، ورأى البعض بأنّ العرفان والتصوّف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضدّ الإسلام والعرب معاً، تحت ستار من المعنويّات.

وهناك موقف ثالث أيّده بعض علماء المسلمين ومنهم الشهيد مرتضى مطهري رضوان الله تعالى عليه ومفاده: أنّ في العرفان والتصوّف - وخصوصاً في العرفان العملي - يمكن رصد بدع وانحرافات كثيرة، لا تتفق مع كتاب الله ومع السنة المعتمدة.

ولكن العرفاء شأنهم شأن سائر طبقات المفكرين المسلمين، ومثل أغلب الفرق الإسلامية، يمتلكون خلوصاً في النوايا، ولا يريدون أبداً معارضة الإسلام في أمر أو قول، ويمكن أن تكون لديهم شبهات وأخطاء، ولكن لم يكن هناك أي سوء نية بالنسبة إلى الإسلام عملياً عندهم.

وإلى هنا تكون جملة من الأمور قد اتضحت لدينا وهي:
أولاً: أن العرفان إنما يُشاد على طبيعة النظرة التوحيدية للإنسان، وعلى نقطة البداية للإنسان إزاء مبدأ التوحيد.

ثانياً: أن العرفان يضم النظرية والتطبيق أو السلوك في نفس الوقت، بينما التصوف هو ظاهرة اجتماعية لها أعرافها الخاصة.

ثالثاً: أن العرفان مصطلح عريق في اللغة العربية، ومع كونه موجوداً ما قبل الإسلام إلا أنه مغاير لرؤية الإسلام ومنهجه في الحياة، والعرفان الإسلامي نشأ من داخل البيئة الفكرية الإسلامية.

الدين والعرفان في نظر الطباطبائي

لا يخفى على الباحث مدى الاختلاف الكبير في الموقف من العرفان، ففي حين اعتبره البعض جوهر الدين وأساسه جنح البعض الآخر إلى مخالفة هذا الرأي إلى حد اعتبار هذا النوع من التفكير وهذا العمل والسلوك (أي العرفان بكلا قسميه) ليس من الدين بشيء.

ولا يستطيع أحد أن ينكر مدى ما دخل هذا المصطلح أو المفهوم من تشويه وتحريف، وعدم معرفة أصحاب كل واحد من الطرفين

بموقف الآخر وحقيقته، أو عدم الإحاطة والشمولية والاطلاع التام على الرأي الآخر هو ما أدى إلى هذا الانزلاق المفرط لكل واحد تجاه الآخر.

والبحث التاريخي الموجز والمتقدم استطعنا من خلاله إثبات الجذور الدينية للعرفان في الإسلام وكونه ناشئاً من أسسه حتى ولو كان موجوداً عند الأديان والمذاهب المتقدمة عليه.

فلا يتنافى البحث عن معرفة النفس عند العرفاء الإسلاميين مع ما نُقل عن حال الأمم الماضية وسيرتها وعقائدها من اشتغالها بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، وكون ذلك من المهمات النفسية عند تلك الأمم التي كانت تبذل دونها أنفس الأوقات وأغلى الأثمان منذ العصور القديمة، ويستعرض لنا السيد الطباطبائي طريقة الديانات السابقة والمذاهب الفكرية في عرفان النفس فيقول:

«فالأقوام الهمجية الساكنة في أطراف المعمورة، كإفريقية وغيرها يوجد بينهم حتى اليوم بقايا من أساطير السحر والكهانة والإذعان بحقيقتهم وإصابتهم».

والمذاهب والأديان القديمة كالبرهمانية والبوذية والصابئة والمانوية والمجوسية واليهودية والنصرانية فضلاً عن الإسلام تعطي الأهمية لمعرفة النفس وإن اختلفت جميعها في الطرق والأساليب.

فالبرهمانية - على سبيل المثال - التي تخالف الأديان الكتابية في التوحيد والنبوة تدعو إلى تزكية النفس وتطهير السر خاصة للبراهمة

أنفسهم.

وهكذا سائر الفرق والمذاهب وأصحاب الحكمة والروحانيات وغيرهم، فلكل طائفة منهم رياضات شاقّة عمليّة لا تخلو عن العزلة وتحريم اللذائذ الشهوانيّة على النفس.

وأما البوذية: فبناء مذهبهم على تهذيب النفس ومخالفة هواها وتحريم لذائذها عليها للحصول على حقيقة المعرفة، وقد كان هذا هو الطريق التي سلكها بوذا نفسه في حياته، فالمنقول أنّه كان من أبناء الملوك أو الرؤساء فرفض زخارف الحياة، وهجر أريكة العرش إلى غابة موحشة لزمها في ريعان شبابه، واعتزل الناس، وترك التمتع بمزايا الحياة، وأقبل على رياضة النفس والتفكير في أسرار الخلقة حتّى قذفت المعرفة في قلبه وسنّه إذ ذاك ستّة وثلاثون وعند ذاك خرج إلى الناس فدعاهم إلى ترويض النفس وتحصيل المعرفة.

وأما الصابئون ونعني بهم أصحاب الروحانيات وأصنامها فهم وإن أنكروا أمر النبوة غير أنّ لهم في طريق الوصول إلى كمال المعرفة النفسانيّة طرقاً لا تختلف كثيراً عن طرق البراهمة والبوذيين.

وأما المانوية من الثنوية فاستقرار مذهبهم على كون النفس من عالم النور العلوي وهبوطها إلى هذه الشبكات الماديّة المظلمة المسمّاة بالأبدان، وإنّ سعادتها وكمالها في التخلّص من دار الظلمة إلى ساحة النور إمّا اختياراً بالترويض النفساني، وإمّا اضطراراً بالموت الطبيعي، معروف.

وأما أهل الكتاب ونعني بهم اليهود والنصارى والمجوس فكتبهم

المقدّسة وهي العهد العتيق والعهد الجديد وأوستا مشحونة بالدعوة إلى إصلاح النفس وتهذيبها ومخالفة هواها.

وأما الفرق المختلفة من أصحاب الارتياضات والأعمال النفسيّة كأصحاب السحر والسيماء وأصحاب الطلسمات وتسخير الأرواح والجنّ وروحانيّات الحروف والكواكب وغيرها وأصحاب الإحضار وتسخير النفوس، فلكلّ منهم ارتياضات نفسيّة خاصّة تنتج نوعاً من السلطة على أمر النفس.

وجملة الأمر على ما يتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ الوجهة الأخيرة لجميع أرباب الأديان والمذاهب والأعمال هو تهذيب النفس بترك هواها والاشتغال بتطهيرها من شوق الأخلاق والأحوال غير المناسبة للمطلوب^(١).

ولكن هذا كلّ هل يعني أنّ الدّين يساوي العرفان والتصوّف ونعني بذلك معرفة النفس، أم أنّ ذلك جزء ممّا يدعو إليه الدّين؟ فالدّين يهدف إلى سعادة الإنسانيّة وإنقاذ البشريّة عبر الدعوة إلى عبادة الإله الواحد الأحد سبحانه وتعالى، وهذه السعادة لا يمكن تحصيلها ونيلها إلّا بتطهير النفس من ألوان التعلّق بالمادّيات ورفعها عن مستوى الحيوانيّة، ومن هنا يقول الطباطبائي: «إنّ الحاجة اقتضت إلى أن يُدرج - الدّين - في أجزاء دعوته إصلاح النفس وتطهيرها ليستعدّ المتحلّ به المتربّي في حجره للتلبّس بالخير والسعادة»^(٢).

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨٣ - ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٨.

فما ذهب إليه البعض من كون الدِّين هو العرفان بشكل يتساويان هو من الاشتباهات «كما توهّمه البعض من الماديّين فقسّم المسلك الدائر بين الناس إلى قسمين: الماديّة والعرفان وهو الدِّين»^(١). نعم، هناك علاقة أساسيّة تربط العرفان بالدِّين وهي رابطة الاقتضاء والاستلزام «فالدِّين أمر وعرفان النفس أمرٌ آخر وراءه، وإن استلزم الدِّين العرفان نوعاً من الاستلزام»^(١).

وهنا نصل إلى الإجابة عن الموقف الحقيقي للدِّين من العرفان، فمن قال بأنّ الدِّين لا علاقة له بالمطلق مع العرفان فإنّه وقع في اشتباه كبير، وهكذا من قال بأنّ الدِّين هو العرفان لا غير فقد وقع في نفس الاشتباه.

نعم، ما يقوم به البعض من الرياضات الروحيّة كجزء من العرفان ليس بالضرورة أن يكون مصيباً على الدوام إذ الحقّ «أنّ طرق الرياضة والمجاهدة المسلوكة لمقاصد متنوّعة غريبة عن العادة أيضاً غير عرفان النفس وإن ارتبط البعض ببعض نحواً من الارتباط»^(١).

فالعرفان وإن سلك فيه البعض مسلكاً يخالف الدِّين فذلك لأنّه اشتبه في التطبيق، ولكن أصل السلوك هو من مستلزمات الدِّين؛ لذا «لنا أن نقضي بأمر وهو أنّ عرفان النفس بأيّ طريق من الطرق فرض السلوك إليه إنّما هو أمرٌ مأخوذ من الدِّين، كما أنّ البالغ الحرّ يعطي أنّ الأديان على اختلافها وتشتتها إنّما انشعبت هذه الانشعابات من دين واحد عريق تدعو إليه الفطرة الإنسانيّة وهو دين التوحيد»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٨ - ١٨٩.

وينتهي الطباطبائي في تحليله لموقف الدّين من عرفان النفس والعلاقة بينهما بعد أن يعتبر أنّ الدّين يستلزم العرفان نوعاً من الاستلزام إلى أنّ الدّين يدعو إلى العرفان دعوة طريقيّة لا غائيّة، فالعرفان وسيلة وليس غاية في الدّين «ثمّ إنّ الدّين الفطري إنّما يعتبر أمر عرفان النفس ليتوصّل به إلى السعادة الإنسانيّة التي يدعو إليها وهي معرفة الإله التي هي المطلوب الأخير عنده، وبعبارة أخرى الدّين إنّما يدعو إلى عرفان النفس دعوة طريقيّة لا غائيّة فإنّ الذوق الديني لا يرتضي الاشتغال بأمر إلّا في سبيل العبودية، وإنّ الدين عند الله الإسلام ولا يرضى لعباده الكفر فكيف يرضى بعرفان النفس إذا استقلّ بالمطلوبيّة؟

ومن هنا يظهر أنّ العرفان ينتهي إلى أصل الدّين الفطري إذ ليس هو بنفسه أمراً مستقلاًّ تدعو إليه الفطرة الإنسانيّة حتّى ينتهي فروعه وأغصانه إلى أصل واحد وهو العرفان النظري»^(١).

وأما الكرامات التي يتناقلها المحدثون وسائر الناس عن بعض أهل العرفان فهي بنظر الطباطبائي منها ما لا مجال لإنكاره والاعتراف بحقيقته ووقوعه وذلك «كما يحكى عن كثير من صلحائنا من أهل الدّين أنّهم نالوا في خلال مجاهداتهم الدينيّة كرامات خارقة للعادة وحوادث غريبة اختصّوا بها من بين أمثالهم كتمثّل أمور لأبصارهم غائبة عن أبصار غيرهم، ومشاهدة أشخاص أو وقائع لا يشاهدها حواسّ من دونهم من الناس، واستجابة للدعوة وشفاء المريض الذي

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٩٠.

لا مطمع لنجاح المداواة فيه، والنجاة من المخاطر والمهالك من غير طريق العادة، وقد يتفق نظائر ذلك لغير أهل الصلاح إذا كان ذا نيّة صادقة ونفس منقطعة، فهؤلاء يرون ما يرون وهم على غفلة من سببه القريب وإنّما يسندون ذلك إلى الله سبحانه من غير توسيط وسيط^(١).

وأما الموقف الحقيقي ورأي الطباطبائي في العرفان وأهله فهو ما بيّنه من خلال تقسيم المشتغلين به في الجملة إلى طائفتين:

«إحدهما المشتغلون به بالاشتغال بإحراز شيء من آثار النفس الغريبة الخارجة عن حومة المتعارف من الأسباب والمسببات الماديّة، كأصحاب السحر والطلسمات وأصحاب تسخير روحانيّات الكواكب والموكّلين على الأمور والجنّ وأرواح الأدميين وأصحاب الدعوات والعزائم ونحو ذلك»^(١).

فهؤلاء لا يمكن اعتبار ما يقومون به موافقاً للدين والشرعية، بل إنّ أعمالهم ممّا ينكره الإسلام ويعتبره من القضايا الخارجة عن جوهر الدين.

وأما الطائفة «الثانية» المشتغلون بمعرفة النفس بالانصراف عن الأمور الخارجة عنها والانجذاب نحوها للغور فيها ومشاهدة جوهرها وشؤونها كالمتصوّفة على اختلاف طبقاتهم ومسالكهم^(١) وهذه الفئة وإن كانت توافق في عملها الشريعة وهم أهل العرفان حقيقة لكنّهم يصنّفون إلى طائفتين؛ فمنهم من يسلك هذه الطريقة في المعرفة ولكنّه لا يحصل على تمام المعرفة لأنّهم في عملهم غفلوا عن الله

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٩٠.

تعالى، ومنهم من وصل بعمله وطريقته إلى معرفته تعالى، ولذا يقول عن الطائفة الأولى «فطائفة منهم يسلكون الطريقة لنفسها فيرزقون شيئاً من معارفها من غير أن يتمّ لهم تمام المعرفة لها لأنّهم لمّا كانوا لا يريدون غير النفس فهم في غفلة عن أمر صانعها وهو الله عزّ اسمه الذي هو السبب الحقّ الآخذ بناصية النفس في وجودها وآثار وجودها وكيف يسع الإنسان تمام معرفة شيء مع الذهول عن معرفة أسباب وجوده وخاصةً السبب الذي هو سبب كلّ سبب؟ وهل هو إلّا كمّن يدّعي معرفة السرير على جهل منه بالنجّار وقُدومه ومنشاره وغرضه في صنعه إلى غير ذلك من علل وجود السرير»^(١)، وهؤلاء يُطلق عليهم تسمية أهل الكهانة وهم ليسوا من العرفان بشيء «ومن الحريّ بهذا النوع من معرفة النفس أن يسمّى كهانة بما في ذيله من الحصول على شيء من علوم النفس وآثارها»^(٢).

وأما الطائفة المحقّقة، أهل العرفان الحقيقي فهم «طائفة منهم يقصدون معرفة النفس لتكون ذريعة لهم إلى معرفة الربّ تعالى، وطريقتهم هذه هي التي يرتضيها الدّين في الجملة وهي أن يشتغل الإنسان بمعرفة نفسه بما أنّها آية من آيات ربّه وأقرب آية، وتكون النفس طريقاً مسلوكةً والله سبحانه هو الغاية التي يسلك إليها ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٩٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٩٤.

فميزان العرفان الموافق للشرعية ليس هو بالضرورة طريق أولئك المشتغلين بمعرفة النفس مع الغفلة عن الخالق والموجد، بل هو طريق من اشتغل بمعرفة النفس لتكون سبباً للوصول إلى معرفة الله تعالى. هذا هو خلاصة ما وصل إليه فكر الطباطبائي في تحديده لموقف الدّين من أهل العرفان.

الدين والعرفان عند مطهري

وعندما نأتي إلى عَلم آخر من الأعلام المعاصرين وهو الشهيد مرتضى مطهري فإنّه أيضاً يرى أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين الدّين الإسلامي والعرفان بكلا قسميه «لأنّ الإسلام يسعى - كسائر الأديان الأخرى بل أشدّها منها - لبيان روابط الإنسان مع خالقه والكون ونفسه ودراسة الوجود»^(١).

وإذا كان للعرفان مطالب وآراء ونظريات فهل هي تتنافى مع الإسلام أم أنّهم يعتبرون ما عندهم هو من صلب هذا الدّين؟ «إنّ عرفاء الإسلام ينكرون أن يكون لهم شيء وراء الإسلام، ويتبرّؤون من هذه النسبة، بل يدعون أنّهم اكتشفوا الحقائق الإسلاميّة أفضل من غيرهم، وأنّهم المسلمون الحقيقيّون، فإنّهم سواء من الناحية العمليّة أو النظريّة يستندون إلى الكتاب والسنة وسيرة النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام وكبار الصحابة»^(٢).

(١) مطهري، مرتضى، الكلام - العرفان - الحكمة العملية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٢٤١هـ - ٢٠٠١م: ص ٦٤.
(٢) المصدر نفسه: ص ٦٤ - ٦٥.

ولكن العرفاء وإن اعتبروا أنفسهم قد استقوا علومهم ومعارفهم من الدين لكن ذلك لم يمنع من وجود مواقف اتخذت ضدهم حيناً ومعهم حيناً آخر أو محايداً.

ولذا يستعرض الشهيد مطهري جملة هذه المواقف من العرفان وأهله وهي:

أولاً: رأي جماعة من المحدثين والفقهاء: ترى هذه الجماعة أن العرفاء غير متمسكين بالإسلام من الناحية العملية، وأن استنادهم إلى الكتاب والسنة ليس سوى تمويه على العامة وجلب لأنظار المسلمين نحوهم؛ لأنه لا علاقة للعرفان بالإسلام من الأساس.

ثانياً: رأي جماعة من المتجددين المعاصرين: إن هذه الجماعة - التي لا تؤمن بالإسلام وتدافع عن كل رأي فيه شائبة التمرد على القوانين الإسلامية - كالجماعة السابقة ترى أن العرفاء لا يؤمنون بالإسلام من الناحية العملية، وأن العرفان والتصوف ما هو إلا ثورة قام بها العجم ضد الإسلام والعرب، ولكن تحت غطاء المجرّدات والمقدّسات.

إن هذه الجماعة تتفق مع الجماعة المتقدّمة في مناهضة العرفان للإسلام، سوى أن الجماعة الأولى تقدّس الإسلام وتنطلق من تسفيه العرفان استناداً إلى مشاعر الجماهير المسلمة وبغية إبعادهم عن الساحة الإسلامية، بينما تنطلق الجماعة الثانية في رأيها المتقدّم متخذة من الشخصيات العرفانية - التي يحظى بعضها بشهرة عالمية - مادة للهجوم على الإسلام، وإثبات أن الأفكار العرفانية السامية غريبة عن

الإسلام وقد دخلت عليه من الخارج وأنّ مستوى الأفكار الإسلامية لا يرقى إلى هذه الأفكار العرفانية، كما تدّعي هذه الجماعة إنّ استناد العرفاء إلى الكتاب والسنة كان مجرد تقيّة للحفاظ على أرواحهم من همجيّة العوامّ وقسوتهم.

ثالثاً: رأي الجماعة المحايدة: ترى هذه الجماعة أنّ هناك كثيراً من الانحرافات والبدع في العرفان والتصوّف على الخصوص في العرفان العملي، خاصّةً حينما يبرز العرفان كفرقة، إذ يمكن العثور على كثير من البدع التي لا تنسجم مع كتاب الله والسنة المعتمدة، إلّا أنّ العرفاء كسائر الفرق والطبقات الثقافية في الإسلام كانوا مخلصين للإسلام، ولم يتفوّهوا بما من شأنه أن يتناقض والمبادئ الإسلامية. نعم، من الممكن أن تكون لهم اشتباهاتهم في بعض الموارد، كما أنّ لسائر الطبقات الثقافية مثل تلك الاشتباهات إلّا أنّها لم تكن ناشئة عن سوء نيّة أبداً^(١).

وبالمقارنة بين ما عرضه الطباطبائي من مواقف تحليليّة للدين من العرفان وما ذكره الشهيد مطهري يظهر لنا بوضوح أنّه لم يشر إلى مواقف الإسلاميين المؤيدة بشدّة للمسلك العرفاني واعتباره من جوهر الدين، نعم اعتبر مطهري أنّ التضادّ بين العرفان والإسلام إنّما أثاره المغرضون، وعلّل ذلك «إذ من الممكن لمن يقرأ كتب العرفاء قراءة حياديّة مع استيعاب مصطلحاتهم أن يعثر على أخطاء كثيرة، إلّا أنّه سوف لا يشكّ في مدى إخلاصهم للإسلام»^(١).

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العملية، مصدر سابق: ص ٦٥ - ٦٦.

وهذه إشارة واضحة إلى ضرورة التفريق بين أصالة العرفان وقراءته الخاطئة أو إلى التطبيق العملي الذي جعل منه البعض نافذة لإنكار ما أتى به بعض أهل العرفان، ومن هنا اتجه مطهري إلى تأييد الرأي القائل بأن «العرفاء لم يكن لديهم نوايا سيئة وفي الوقت نفسه من اللازم للمختصين في العرفان والمعارف الإسلامية العميقة أن يدرسوا المسائل العرفانية بشكل حيادي ليثبتوا مدى تطابقها مع الإسلام»^(١).

ولعلّ كلام مطهري يشكّل بعمقه ووضوحه دعوة إلى التصالح بين العرفانيين الذين يطلب منهم توضيح مطالبهم ومصطلحاتهم وكلّ من عارضهم معتبراً أنّهم لا علاقة لهم بالدين الإسلامي.

ومن الشواهد التي يذكرها مطهري كمؤيد وشاهد على ما يتبنّاه من وجهة نظر تجاه العرفاء وعدم تناقض مبادئهم مع الدين والشرعية أنّ العرفاء أنفسهم يعتبرون أنّ مصدر معتقداتهم وموادهم العلمية مأخوذة من صميم الإسلام مثلها مثل سائر العلوم كالفقه والأصول والتفسير والحديث، وعلى هذا الأساس أرسوا قواعدهم وأسسهم النظرية والعملية.

والعرفاء وإن اختاروا أو صرّحوا بهذا الأمر إلا أنّ جملة من المستشرقين - كما يقول مطهري - أصرت على تبني موقف مخالف لرأي العرفاء وقالت بأنّ العرفان وأفكاره قد دخلت بأجمعها إلى الإسلام من خارجه، فنسبوه حيناً إلى المسيحية وقالوا: إنّ الآراء

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العرفانية قد تبلورت بفعل احتكاك المسلمين بالرهبان من النصارى، وحيناً آخر قالوا: إنه نتاج ردود فعل إيرانية ضدّ الإسلام والعرب، وزعموا أحياناً أنه ناتج عن فلسفة الأفلاطونيين المحدثين التي هي مزيج من أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس والغوصيين من الإسكندرية وآراء اليهود والنصارى، وتارةً يرونه ناشئاً من الأفكار البوذية، كما أنّ الذين يخالفون العرفان من المسلمين حاولوا أن يثبتوا أنّ العرفان والتصوّف غريب عن الإسلام ويبحثوا له عن جذور خارج الإسلام^(١).

وعلى رأي من قال بأنّ العرفان قد أخذ موادّه الأوّلية - سواء في العرفان العملي أو النظري - من الإسلام، ثمّ أسّس لتلك المواد بعض القواعد والأصول يطرح عليه مطهري تساؤلاً مفاده: «ما هو مدى النجاح الذي حقّقه العرفاء في إرساء القواعد والأصول الصحيحة لتلك المواد الأوّلية؟ وهل كان نجاحهم في هذه الناحية بمقدار نجاح الفقهاء؟ وما هو مقدار التأثير الذي تركته التيارات الخارجية على العرفان الإسلامي؟ فهل اجتذبتها العرفان الإسلامي وصبغها بصبغته ووظّفها لصالحه، أو أنّ الأمر بعكس ذلك وأنّ تلك التيارات هي التي جرفت العرفان الإسلامي وجعلته يسير في اتّجاهها؟»^(٢).

يُجيب مطهري بأنّ «المتسالم عليه هو أنّ العرفان الإسلامي أخذ مادّته الأساسيّة من الإسلام لا غير»^(١).

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العملية، مصدر سابق: ص ٦٩ - ٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٠.

لكن هناك فئة أصرت على خلاف ذلك ومستندتها في ذلك «أنّ الدّين الإسلامي خال من التعقيد والتكلف يفهمه عامّة الناس»^(١). وكذلك فإنّ «ما يقوله العرفاء بشأن التوحيد شيء مغاير للتوحيد الإسلامي، وذلك لأنّ التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود، وأن لا وجود سوى الله وأسمائه وصفاته وتجليّاته، كما أنّ السير والسلوك العرفاني أمرٌ مغاير للزهد الإسلامي أيضاً... وأنّ الطريقة العرفانيّة أمرٌ مغاير للشيعة الإسلاميّة وذلك لاحتوائها على مسائل لا تمتّ إلى الفقه بصلة»^(١).

وفي مناقشته لهذا الرأي يعتبر الشهيد مطهري أنّه لا يمكن القبول برأي هذه الجماعة لأنّ «مواد الإسلام الأوليّة أغنى وأعمق بكثير ممّا فرضته هذه الجماعة جهلاً أو عمداً، فلا التوحيد الإسلامي بتلك البساطة والخواء الذي فرضوه، ولا فناء الإنسان في الإسلام منحصر بالزهد السطحي، ولا خيار الصحابة بالشكل الذي وصفوه، ولا الآداب الإسلاميّة محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء»^(١).

وينتهي في نقاشه إلى عرض التوحيد العرفاني في ضوء التوحيد القرآني وما ورد في القرآن الكريم من آيات تثبت توحيد العرفاء وسيرهم وسلوكهم وخصوصاً ما يتعلّق بـ (لقاء الله)، مضافاً إلى ما ذكره من الشواهد المؤيدة من الروايات والخطب والأدعية والمحتاجات الإسلاميّة وتراجم الشخصيّات الكبيرة التي ترعرعت في مهد الإسلام.

(١) الكلام - العرفان - الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ص ٧٠ - ٧١.

الفصل الثاني

العرفان والتصوّف والأخلاق

– تاريخ التصوّف وتعريفه

* التصوّف في اللغة.

* التصوّف في الاصطلاح.

* التصوّف عند المتصوّفة.

* أسباب التسمية.

– العرفان والتصوّف.

* الفارق بين العرفان والتصوّف.

* الشيعة والتصوّف.

– العرفان والأخلاق.

تاريخ التصوف وتعريفه

يرى الباحثون أنّ بذور التصوف ظهرت في سماء الفكر الإسلامي في بداية القرن الثاني الهجري على هيئة نزعات شديدة من الزهد في متاع وزخرف الدُّنيا نتيجة ما وقع فيه العالم الإسلامي وقتئذ من حوادث شديدة أثّرت تأثيراً كبيراً في جميع جوانب الحياة، وإن كان بعض الباحثين يرجع ظهور التصوف إلى عاملين:

أولهما: الذنوب التي يقترفها العاصي المسلم ومحاولته محوها بطلب المغفرة من ربّه.

ثانيهما: يتمثّل في الرعب الشديد الذي يتتاب العُصاة في اليوم الآخر وما أُعدّ فيه من عذاب شديد لهم، ممّا يجعلهم يطلبون التوبة من خالقهم والزهد في الحياة^(١).

وهذا ما يشير إليه ابن خلدون في مقدّمته من أنّ التصوف بعنوانه الخاصّ قد ظهر في القرن الثاني الهجري^(٢)، واتّجهت أنظار الفقهاء، والمتشرّعين، والحكماء، والفلاسفة إلى هذا المصطلح في ذلك الزمن.

(١) قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفيّة ومدارسها، منشورات مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٩م: ص ٢١.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، تحقيق: علي عبد الواحد، الطبعة الأولى، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م: ص ٧٦.

ويرى البعض أنّ مصطلح الصوفيّة يعود إلى أوائل القرن الثاني الهجري في زمن الحسن البصري (ت: ١١٠ هـ)، وذكروا أنّ البصري كان أوّل من استعمل كلمة الصوفي عندما قال: «رأيت صوفيّاً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ»^(١).

وأنّ أوّل من لبس الصوف وأطلق عليه متصوّفاً هو أبو هاشم الكوفي؛ لأنّه زهد في الدُّنيا وما فيها من متع وزخرف.

التصوّف في اللغة

يقول شهاب الدّين السهروردي: «وأقوال المشايخ في ماهيّة التصوّف تزيد على ألف قول.. فإنّ الألفاظ وإن اختلفت متقاربة».

فكلمة «التصوّف» من الكلمات الغامضة التي تعدّدت تعريفاتها ومفاهيمها، ولذا اعتبر البعض أنّ هذه الكلمة لم ترد في اللغة العربيّة كما لا يوجد لها أصل في كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وآله.

يقول أبو القاسم القشيري، الصوفي والعارف المشهور في القرن الخامس الهجري في الرسالة القشيريّة في الباب الثاني والأربعين (من الترجمة الفارسيّة):

«.. ولا تجد لهذا اسماً أو اشتقاقاً له في اللغة العربيّة، والظاهر أنّه لقب مثل بقيّة الألقاب»^(٢).

وبمتابعة ما هو موجود في بعض المصادر اللغوية نجد أنّ

(١) كاشاني، عزّ الدّين محمود، مصباح الهداية (المقدّمة)، حقّقه وقدم عليه: جلال الدّين هُمائي: ص ٨٨.

(٢) القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيريّة، مصر، ١٩٨٠م: ج ١، ص ١٣٧ - ١٤٠.

التصوّف في اللغة العربيّة مصدر على وزن تفعّل. فهو مصدر اشتقّ من اسم، ويعني لبس الصوف مثل: تقمّص؛ فهي تعني لبس القميص، وتعني كذلك مسكه وأخذه باليد. ومن بين المعاني المشتقة العديدة في تبين ما أُشير لمعناه «بالصوف»؛ فهو الأرجح من ناحية قواعد الصرف العربيّة^(١).

وفي مصادر اللغة ترد كلمة «صوف» للدلالة على الصوف المعروف للشاة ونحوها^(٢).

كما أنّها تُطلق في بعض معانيها بمعنى الميل: «يُقال: صاف السهم عن الهدف بمعنى مال عنه، ويُقال أيضاً: صاف عن الشرّ إذا عدل عنه»^(٣).

والتصوّف: «مصدر الفعل الخماسي المصوغ من «صوف» للدلالة على لبس الصوف، ومن ثمّ كان المتجرّد لحياة الصوفيّة يسمّى صوفيّاً»^(٤).

هذا على مستوى المدلول اللغوي للكلمة وفقاً لما ورد في المعاجم، إلّا أنّ المتابع للمعنى الذي اشتقّ منه مفهوم «التصوّف» الاصطلاحي يرى أنّ البعض نسب ذلك مرّة للصوف لأنّ بعض الزهاد

(١) انظر: مقدّمات تأسيسيّة في التصوّف والعرفان، مصدر سابق: ص ٤.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ١١، ص ١٠٢ - ١٠٣، مادة (صوف).

(٣) الفيروزآبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، فصل الصاد، باب الفاء، دار الجيل، بيروت، د. ت: ج ٣، ص ١٦٩.

(٤) خورشيد، إبراهيم، وآخرون، دائرة المعارف الإسلاميّة، دار الشعب، القاهرة، د. ت: ج ٩، ص ٣٣.

تميّزوا بهذا اللباس دون غيره، وتارةً نسبها إلى كلمة «الصفّة»، وثالثةً إلى «الصفاء» أو «الصوفانة» وغيرها من الأسباب التي سنرى موقف أهل الصوفيّة منها. فكلمة التصوّف من الكلمات الغامضة التي تعدّدت تعريفاتها ومفاهيمها، ويرجع ذلك إلى تداولها بين الديانات المختلفة والحضارات الإنسانيّة على مرّ العصور التاريخيّة، كما أنّ كلّ صوفي يخضع تعبيره للتجربة التي خاضها في إطار ما يسود عصره من أفكار، ولا يخضع لحضارة مجتمعه من تطوّر أو اضمحلال، وأنّ هذه الكلمة لا ترد في اللغة العربيّة كما لا توجد أصلاً في كتاب الله وسنّة رسوله صلّى الله عليه وآله. كما أنّ الباحثين لم يجمعوا على تعريف شامل جامع لها^(١).

التصوّف في الاصطلاح

تعدّدت الأقوال في بيان معنى وحقيقة التصوّف، ولم تعطنا معنىً شاملاً مانعاً لكلمة الصوفيّة، ووقع الخلاف في تفسير النسبة الحقيقيّة لمعنى الكلمة حسب ما وردت في كلمات أهل الصوفيّة. جاء في كتاب مصطلحات التصوّف لابن عجيبة حول معنى التصوّف:

«علمٌ يُعرف به كيفيّة السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحقّ، أو مع الرجوع إلى الأثر فأوّله علم ووسطه عمل وآخره موهبة؛ واشتقاقه إمّا من الصفاء لأنّ مداره على التصفية، أو من الصفة لأنّه

(١) المذاهب الصوفيّة ومدارسها، مصدر سابق: ص ٢٥.

اتّصاف بالكلمات، أو من صفة المسجد النبوي لأنّ الصوفيّة متشبّهون بأهل الصفة في التوجّه والانتقطاع، أو من الصوف لأنّ جلّ لباسهم الصوف تقللاً من الدُّنيا وزهداً فيها؛ اختاروا ذلك لأنّه كان لباس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهذا الاشتقاق أليق لغةً وأظهر نسبة؛ لأنّ لباس الصوف حكم ظاهر على الظاهر ونسبتهم إلى غيره أمرٌ باطن، والحكم بالظاهر أوفق وأقرب؛ يُقال (تصوّف) إذا لبس الصوف، كما يُقال (تقمّص) إذا لبس القميص، والنسبة إليه صوفي.

قال سهل: الصوفي من صفا من الكدر وامتلاً من الفكر وانقطع إلى الله عن البشر واستوى عنده الذهب والمدر؛ أي لا رغبة له في شيء دون مولاه.

وقال الجنيد: الصوفي كالأرض يطرح عليه كلّ قبيح ولا يخرج منه إلّا كلّ مليح.

وقال أيضاً: الصوفي كالأرض يطأه البرّ والفاجر، وكالسماء يظلّ كلّ شيء، وكالمطر يسقي كلّ شيء^(١).

وورد في كتاب «كشاف اصطلاحات الفنون»:

«أنّه جاء في (توضيح المذاهب) ما يلي: في اللغة التصوّف يعني ارتداء الصوف، وهذا نتيجة الزّهد وترك الدُّنيا، وفي نظر أهل العرفان تطهير القلب من محبّة ما سوى الخالق، وتقديم الظاهر من حيث

(١) الحسن، ابن عجيبة، مصطلحات التصوّف (من واقع كتابه مراجع الشّوْف إلى حقائق التصوّف، عربي - فرنسي، إعداد وتقديم: د. عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩م: ص ٣.

العمل والاعتقاد بالتكليف أو المأمور به، والابتعاد عن المنهي عنه، والالتزام بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، فهؤلاء الجماعة من المتصوفة المحقة. وتوجد جماعات أخرى متصوفة باطلة، يحسبون أنفسهم من الصوفية ولكنهم ليسوا من الصوفية الحقّة وهم عدّة فرق»^(١).

وجاء في الرسالة القشيرية:

«وغلّب هذا الاسم على هذه الطائفة، فيقال فلان صوفي أو جماعة متصوفة. الذي يجهد نفسه للوصول لذلك يُقال له متصوف..»^(٢).

ويورد أبو الحسن علي بن عثمان جلابي في كتاب كشف المحجوب^(٣) المعاني المتعددة والأقوال المختلفة في نسبة الكلمة فيقول:

«قيل الكثير في التصوف وألفت فيه الكتب، فقالت جماعة: يعدّ الصوفي صوفياً عندما يلبس الصوف، وقال آخرون: نعت الصوفي بهذا الاسم لأنّه يتولّى أصحاب الصفة»^(٤)، وقال غيرهم: إنّ هذا الاسم مشتقّ

(١) التهانوي، محمد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: محمد وجيه عبد الغني و غلام قادر، طبعة الهند، انتشارات خيام، طهران، ١٩٦٧م: ج ١، ص ٨٤١.

(٢) الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣٧.

(٣) يعود هذا الكتاب إلى القرن الخامس الهجري ويعتبر من أقدم المصادر التي تناولت معنى التصوف.

(٤) أصحاب الصفة هم سلمان وأبو ذر وصهيب وعمّار وغيرهم من الذين كانوا يعيشون حياة الزهد والقناعة، و«الصفة» تعني الظلّة والبهو الواسع العالي السقف، وهو مكان مظلل في مسجد المدينة من الجهة الشماليّة وقد بناها النبي صلى الله عليه وآله وكان يأوي إليه فقراء المهاجرين ويرعاهم الرسول صلى الله عليه وآله ويطلق عليهم «أصحاب الصفة».

من الصفا، ولكن جميع هذه المعاني اللغوية بعيدة عن معنى التصوّف»^(١).
ويصوّر البعض تعريف الصوفيّة بأنّه: «لأنّ الأنبياء كانوا رعاة
للأغنام وأنّهم اتّخذوا من أوبارها ملابس تقيهم البرد في الخلاء.

وهذا الخلاء الواسع الفسيح الذي يغمره الهدوء ويشجّع على
التفكير العميق في أمور الدُّنيا وما فيها من متع وزخرف وما فيها من
شقاء وبلاء وفي النهاية زوالها، توصّل الأنبياء قبل بعثهم إلى أممهم
بأنّ هذا الكوكب ومن فيه سائر إلى حياة أفضل ونعيم مقيم أعدّه
الخالق لعباده المؤمنين، قد أدّى كلّ هذا التفكير إلى الانقطاع للتأمّل
والعبادة وللزهد في الدُّنيا»^(٢).

ويقول أبو نصر السّراج الطوسي في كتابه «اللمع في التصوّف»^(٣):
«إنّ الصوفيّة هم العلماء بأحكام الله العاملون بما علّمهم الله،
المتحقّقون بما استعملهم الله، الواجدون بما تحقّقوا، الفانون بما
وجدوا، لأنّ كلّ واحد قد فني بما وجد»^(٤).

ويعرّف ابن خلدون التصوّف في مقدّمته بما يلي:

«هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن

(١) هجويري، علي بن عثمان جلاّبي، كشف المحجوب، تصحيح جوكوفسكي، إشراف
محمّد عبّاسي، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٨٧م: ص ٩٧.
(٢) عفيفي، د. أبو العلاء، التصوّف الإسلامي وتاريخه، مصر، دار المعارف، ١٣٨٩هـ :
ص ٤.

(٣) هو عبدالله بن علي السّراج، توفّي في مدينة طوس عام ٣٧٨هـ - ٩٨٨م.
(٤) السّراج، عبدالله بن علي، اللمع في التصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود
طه عبد الباقي، بغداد، مكتبة المتنبّي، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م: ص ١٠٧.

زخرف الدُّنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة»^(١).

وعرّف التصوّف في «دائرة معارف القرن العشرين» بأنه: «مذهبٌ الغرض منه تصفية القلب عن غير الله، والصعود بالله إلى عالم التقديس، بإخلاص العبوديّة للخالق، والتجرّد عمّا سواه»^(٢).

وهنا تجدر الإشارة إلى تعريف الصوفيّة عند أهل التصوّف أنفسهم لإيفاء الغرض والمقصد حقّه، وبيان وجهة نظر الصوفيّة فيما يتعلّق بالتصوّف والصوفيّة.

التصوّف عند المتصوّفة

يرى أهل التصوّف أنّ المتصوّف أقلّ درجة من الصوفي؛ لأنّ المتصوّف هو المبتدئ بسلوك الطريق الصوفي، في حين أنّ الصوفي هو من سلك ووصل فاستحقّ لقب (صوفي) من شيخ الطريقة، وممّا ورد على ألسنتهم في التعريف، قال أبو سعيد أبو الخير: «التصوّف شيان: النظر إلى اتّجاه واحد، والعيش على طريقة واحدة»^(٣)، وقال: «كذلك التصوّف اسم واقع فإذا تمّ فهو الله»^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدّمة، مصدر سابق: ص ١٥٧.

(٢) وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م: ج ٥، ص ٥٨٥.

(٣) بن منور، محمد، أسرار التوحيد: ص ٢٩٧ - ٣٠٩، تصحيح ذبيح الله صفا (بالفارسية)، نقلاً عن كتاب مقدّمات تأسيسيّة، مصدر سابق: ص ٨.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٩٨. والمعنى: أنّ غاية وكمال التصوّف هو الله، فهو المكان الذي يكون فيه الأنا والغير واحداً ولا معنى لكليهما.

وقال ذو النون المصري:

«الصوفي هو الذي يكون في نطقه بيان لحقائق نفسه، وفي سكوته يكون فعله مثلاً عن حاله، وعندما تقطع علائقه - الدنيوية - يصبح ناطقاً»^(١).

ويقول أبو الحسن الثوري:

«التصوّف هو الابتعاد وترك العلائق النفسانية، فالمتصوّفة هم الذين أطلقوا أنفسهم من كدر البشريّة، وتخلّصوا من الآفات النفسانية وهوأها، وذلك من أجل أن يكونوا في مقدّمة الصفّ، وفي أعلى عليّين مطمئنّين إلى جانب الحقّ فارّين من غيره...»^(٢).

ويقول أبو عبدالله الشبلي^(٣):

«الصوفي هو الذي لا يرى شيئاً في العالمين غير الله»^(٤).
وقوله العالمين أي: عالم الدُّنيا والآخرة.
ويقول الجنيد^(٥):

(١) كشف المحجوب، مصدر سابق: ص ٤١، وقوله: يصبح ناطقاً، يعني: نطقه وكلامه هو كلام الخالق وإفاضاته.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٢.

(٣) الشبلي هو محمّد بدر الدّين أبو عبدالله (٩٤٦م - ٩٨٦م) من كبار الصوفيّة، كان والياً في دنباوند، فارق الدُّنيا وهو في الأربعين من عمره، أصله من خراسان الإيرانية ونسبته إلى قرية شبلة، ولد بسامراء وتوفّي في بغداد، وفي اسمه اختلاف كبير.

(٤) كشف المحجوب، مصدر سابق: ص ٦٦.

(٥) هو الجنيد بن محمّد (أبو القاسم الزجاج القواريري) (ت ٩١٠م) صوفي وزاهد بغدادي، ولد وتوفّي ببغداد، تلقّى العلوم الفقهيّة عن سفيان الثوري، والعلوم الصوفيّة عن خاله السري القسطنطي سيّد الطريقة الصوفيّة. حجّ ثلاثين حجّة ماشياً. أتباعه =

«نحن لم نحصل على التصوّف من القيل والقال، بل حصلنا عليه من الجوع والابتعاد عن الآمال والانقطاع عن كلّ ما كنّا نحبّ. بشكل عامّ قيل أكثر من ألف قول في باب التصوّف، فكان نهاية الأمر الرجوع إلى القول: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»^(١).

أسباب التسمية

يظهر من خلال ما ورد من التعاريف الاصطلاحية نسبة المعنى إلى الأمور التالية:

أولاً: التصوّف والصوف

إنّ التسمية ناشئة من الصلة بين التصوّف واشتقاق الكلمة من لبس الصوف حيث كان الصوفيّون يتميّزون عن سائر الناس ولاسيّما المسلمين بلباسهم الصوفي، وهذا ما أورده السراج الطوسي في كتابه «اللمع في التصوّف» وفيه: «.. الصوفيّة عندي - والله أعلم - نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم يُنسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي بها مترسّون، لأنّ لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصدّيقين والمساكين والمتنسّكين»^(٢).

وإلى هذا الاتجاه مال ابن خلدون في «مقدّمته» فقال:
«.. إنّ القوم - أي الصوفيّة - مختصّون بلبس الصوف، لما كانوا

= ومريدوه لا يحصيهم العدد، وهم منتشرون في أنحاء العالم.

(١) كشف المحجوب، مصدر سابق: ص ٤٥.

(٢) اللمع في التصوّف، مصدر سابق: ص ١٤.

عليه من مخالفة لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»^(١).

ونفس هذا الأمر أيّده الحرّ العاملي صاحب كتاب «وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة»، حيث قال:

«هذه التسمية وُضِعَتْ في الأصل للانتساب إلى الصوف»^(٢).

وأيد هذا المعنى جلال الدين همائي في مقدّمة كتابه: «مصباح الهداية» حيث رأى أنّ «.. الصحيح هو أن تكون كلمة الصوفي مشتقة من الصوف، ولأنّ المتصوّفة كانوا يلبسون لباساً خشناً من الصوف أُطلق عليهم هذا الاسم»^(٣).

ولعلّ منشأ هذه النسبة هو الظروف التاريخية التي نشأ في ظلّها عدد من الزهّاد الصوفيّة الذين تميّزوا بلبس الصوف في حياتهم كما هو الحال مع الحسن البصري^(٤)، وفي مقابل ذلك رفض عددٌ آخر من أهل التصوّف هذا التفرّد في لبس الصوف لأسباب منها سلوك النساك من النصارى.

وهذا ما رفضه القشيري حيث قال: «.. أمّا القول إنّ هذا في الصوف، والتصوّف هو لبس الصوف مثل تقمّص القميص ولبسه، فهو

(١) ابن خلدون، المقدّمة، مصدر سابق: ص ١٦٣.

(٢) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن بن علي، الاثنا عشرية في الردّ على الصوفيّة، دار الكتب العلميّة، قم، إيران، د.ت: ص ١٨.

(٣) كاشاني، عزّ الدين محمود، مصباح الهداية: ص ٦٣ و ٨٢، حقّقه وقَدّم له جلال الدين همائي، نقلاً عن كتاب مقدّمات تأسيسيّة، مصدر سابق: ص ٦.

(٤) قدوح، إنعام محمّد، الشيع والتصوّف؛ لقاء أم افتراق، مركز جواد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م: ص ٢٦.

الوجه الآخر للصوفيّة، لأنّهم لم يختصّوا فقط بلبس الصوف»^(١).
وكذلك هو رأي أبو ريحان البيروني الذي لم يعتقد بأنّ كلمة
«الصوفي» مشتقة من الصوف^(٢).

وفي جميع الأحوال فإنّ الصوف علامة على الزهد، والتقوى،
وعدم الاعتناء بالدنيا، ويعتبر التصوّف طريقة للزهد والقناعة، وترك
الدنيا، وقد كان منذ القدم أسلوباً ومنهجاً للزهد والعابدين المتمسّكين
بالدين، وإن كان واقع الحال لا يساعد على القول بأنّ معنى التصوّف
مشتقّ من لبس الصوف لأنّنا كما سنرى في أسباب التسمية أنّ هناك
العديد من الاشتقاقات لهذا المعنى.

ثانياً: التصوّف وأهل الصفة

تقدّم معنا أنّ بعض الباحثين يرى صلة بين لفظ الصوفي وبين أهل
الصفة وهم فقراء المسلمين في الصدر الأوّل الإسلامي الذين انقطعوا
للعباداة ولازموا مسجد النبيّ صلّى الله عليه وآله في المدينة، وانتهج هؤلاء
منهج الزهد في حياتهم ممّا استدعى لدى البعض أن يربط اشتقاق
التصوّف من الصُفّة، ومنهم محمّد جلال شرف في كتابه «دراسات في
التصوّف الإسلامي».

وهذا المدلول الاشتقاقي رفضه جملة من الصوفيّين وأهل البحث
والتدقيق، ومنهم القشيري حيث لم ير أنّ هناك نسبة بين الصوفي
والتصوّف وبين «صفة» مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله، كما هو

(١) الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص ١٣٧ - ١٤٠.

(٢) مقدّمة مصباح الهداية، مصدر سابق: ص ٦٥ - ٦٦.

الحال في رفضه - كما تقدّم - لوجود نسبة بين التصوّف ولبس الصوف. وكذلك جلال الدّين همايي في مقدّمة كتاب «مصباح الهداية».

ويرى ابن الجوزي أنّ نسبة الصوفي إلى أهل الصّفة غلط لأنّه لو كان كذلك لقليل صُفيّ وليس صوفي، ثمّ يعلّل رأيه بأنّ هؤلاء القوم - أهل الصّفة - إنّما قعدوا في المسجد ضرورة، وإنّما أكلوا ضرورة، فلمّا فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال^(١). وأصحاب الطريقة الصوفيّة كانوا على العكس من ذلك لأنّهم يتّجهون نحو الزهد والتّقشّف عن طيب خاطر، لا بحكم ظروف قد تحكم نهجهم ومسلّكهم.

ثالثاً: التصوّف وصوفيا (سوفيا)

ربط بعض الباحثين بين كلمة التصوّف والصوفي العربيّة وكلمة «صوفيا» اليونانيّة ومعناها الحكمة.

يقول أبو ريحان البيروني: «.. إنّ كلمة «الصوفي» ليس لها أصول عربيّة بل هي تعود إلى صوفي sophi وصوفيا sophia اليونانيّة التي تعني الحكمة»^(٢).

ووجه الربط هو أنّ صوفيا sophia هي الحكمة من حيث إنّها تأملات عقلية ونظريّة، والصوفيّة حكمة من حيث إنّها تأملات قلبية باطنيّة يصل لها السالك ليس عن طريق إمعان النظر بل عن طريق

(١) ابن الجوزي، جمال الدّين أبي الفرج عبد الرحمن، تلبّيس إبليس، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ: ص ١٥٧.

(٢) مصباح الهداية، تحقيق همايي، المقدّمة، مصدر سابق: ص ٦٥ - ٦٦.

الرياضة الروحية، فوقع الخلط بين هذه التأملات العقلية والقلبية ونسبوا أحد المعنيين إلى الآخر.

وأيضاً وقع في هذا الاشتباه الأديب اللبناني جرجي زيدان (ت: ١٣٣٣ هـ - ١٩١٤م) فربط بين اشتقاق كلمة (صوفي) من الكلمة اليونانية (صوفيا) فقال:

«إنّ سوفيا (صوفيا) ومعناها الحكمة، فيكون الصوفيّة قد لقّبوا بذلك نسبةً إلى الحكمة؛ لأنّهم كانوا يبحثون عنها، ويؤيّد ذلك أنّهم لم يظهروا بعلم، ولا عرفوا بصفة، إلّا بعد ترجمة كتب اليونان إلى اللغة العربيّة، ودخول لفظ الفلسفة إليها»^(١).

إلّا أنّه لا يمكن الموافقة على ما ذهب إليه البيروني وزيدان، لأنّ كلمة الصوفي ليس لها ارتباط من حيث المعنى بكلمة صوفيا sophia التي تفيد معنى الحكمة والعلم.

هذا فضلاً عن أنّ نشأة تصوّف كانت سابقة لتاريخ حركة الترجمة والنقل التي حملت إلى اللغة العربيّة آثار اليونان وفلسفتهم، وإن كانت كلمة تصوّف قد ظهرت إبّان ذاك العصر^(٢).

رابعاً: التصوّف والصوفانة

رأى البعض أنّ الصوفيّة والصوفيّ مشتقّة من «مضافات» و«صوفانة» وهي نبات صغير الحجم، وعرفها البعض بأنّها عشبة زغباء قصيرة^(٣)،

(١) زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربيّة: ج ٢ ص ٣٢٢.

(٢) التشيع والتصوّف: لقاء أم افتراق، مصدر سابق: ص ٣٥.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ج ٣، ص ١٢٨.

أو نبات عشبي من الفصيلة المركّبة يظهر له زغب يشبه الصوف.
ومنشأ الربط بين التصوّف وهذه النبتة من حيث اشتقاق التسمية هو اجتزاء (أي اكتفاء) أهل التصوّف بنبات الصحراء.
وهذا الربط رفضه جملة من الباحثين منهم همايى في مقدّمة كتاب مصباح الهداية، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذا الاشتقاق لا يساعد اللغة على الأخذ به لأنّ صوفانة على وزن فعلانة؛ في حين أنّ صوفي على وزن فوعي، فالاشتقاق غير صحيح، وإذا كان بعض الزهّاد وأهل التصوّف قد اشتهروا باقتنائهم لهذه النبتة، فهذا الأمر لا يقتضي التعميم على الجميع.

خامساً: التصوّف والصفاء

يقول البعض: بأنّ كلمة «التصوّف» مشتقة من لفظ «الصفاء» الذي يعمر قلوب الزهّاد، ويستدلّون على ذلك بقول أحد المتصوّفة وهو أبو الفتح البستي حيث قال:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا وقد ظنّوه مشتقاً من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتّى لقب الصوفي^(١)
وذكر هذا المعنى بعض من عرّف حقيقة التصوّف كأبي الحسن علي بن عثمان جلابي في كتابه «كشف المحجوب» واعتبر أنّ اللغة لا تساعد على هذا الأمر وهي بعيدة عنه^(٢)، وكذلك همايى في مقدّمة

(١) الكاباذي، أبو بكر، التصوّف على مذهب التصوّف: ص ٣٣، تحقيق: محمود النواوي، نقلاً عن المذاهب الصوفيّة ومدارسها.

(٢) كشف المحجوب، مصدر سابق: ص ٩٧.

كتاب «مصباح الهداية» وقال:

«كذلك يُعتقد باشتقاق الصوفي من الصفا والصفوة والصفو والصفّي، ويرفضها لأنها لا تخضع لقواعد الاشتقاق^(١).

إلا أن السراج الطوسي أخذ بهذا القول في أكثر من موضع وقال: «إن العبد إذا صفا من كدر البشريّة يُقال له صوفي فهو صوفي»^(٢).

ويوضح بشر الحافي (ت ٢٢٧هـ) أن أهم مواصفات الصوفي هي صفاء القلب من الحقد والضيق والهم والقلق، ومن أيّ رغبة من رغبات الحياة المتمثلة في المال والمنصب والشهرة بقوله: «الصوفي من صفا قلبه لله».

ويوضح لنا ذو النون المصري (ت: ٢٤٥هـ) بأن أحوال ومعاملة وكلام الصوفي هي حقيقته الواضحة، وأن علاقاته الدنيويّة من متاع وزخرف ومتع منقطعة تماماً.. وأن أحواله ومعاملاته وكلامه تدلّ على ما في داخله بقوله: «الصوفي هو إذا نطق كان كلامه عن حاله، فهو لا ينطق بشيء إلا إن كان هو ذلك الشيء.. وإن أمسك عن الكلام عبّرت معاملته عن أحواله وكانت ناطقة بقطع علائقه الدنيويّة عن حاله»^(٣).

والحقّ أنّه لو كان الصفا هو مصدر كلمة صوفي لقل صاف أو صافي، وليس صوفي، ولا يمنع أن يكون الصفاء القلبي هو من جملة أحوال أهل التصوّف.

(١) مصباح الهداية، مصدر سابق، مقدّمة جلال الدين همائي: ص ٦٣ - ٨٢.

(٢) اللمع في التصوّف، مصدر سابق: ص ٤٧.

(٣) المذاهب الصوفيّة ومدارسها، مصدر سابق: ص ٢٤.

سادساً: التصوّف والصف

يعتبر البعض أنّ أهل التصوّف هم طليعة الناس وفي مقدّمتهم في الوقوف على الصفّ الأوّل لطاعة الله عزّ وجلّ ويربط بين هذا الوقوف وبين أسباب تسميتهم بالصوفيّة، وينقل الغزالي في إحياء علوم الدّين قولاً مفاده: أنّ الصوفيّة عرفوا بهذه النسبة: «لأنّهم في الصفّ الأوّل بين يدي الله عزّ وجلّ بارتفاع همهم، وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم، ووقوفهم بسرّائهم بين يديه»^(١).

إلاّ أنّ هذا الربط يندرج في نطاق الآراء التي لم يعول عليها الباحثون في التصوّف، بسبب عدم استقامته اللغوية، فضلاً على أنّه لم يرد في أقوال رجال التصوّف ما يفيد هذا الربط، كما أنّه لو جاز لنا أن نقول بصحّته لقلنا - صف - صفي وليس صوفي^(٢).

سابعاً: التصوّف والجاهليّة

من الآراء المطروحة في سبب إطلاق تسمية «الصوفيّة» أنّ رجلاً في العصر الجاهلي يدعى «الغوث بن بركان» كان يخدم الكعبة وهبته أمّه لخدمة البيت الحرام، وانقطع للعبادة وخدمة الكعبة والعمل على نظافتها، وعنه أخذت قريش فكرة سدنة الكعبة، وقد أطلق عليه «صوفي» وعرف بهذا اللقب طوال حياته، ومن ثمّ اعتبر البعض أنّ لفظ التصوّف مشتقّ من اسمه^(٣).

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدّين، تحقيق دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م: ج ٥، ص ١٠٧.

(٢) الشّيع والتصوّف؛ لقاء أم افتراق، مصدر سابق: ص ٣٦ - ٣٧.

(٣) مبارك، د. زكي، التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المطبعة العصرية، بيروت: =

ونقل هذا الرأي ابن الجوزي في كتابه «تلبيس إبليس»^(١).
 والواضح أنّ الاشتقاق اللغوي لا يتوافق مع هذا الرأي، وكذلك فإنّ
 أهل التصوّف لا يمكن أن يرتضوا لأنفسهم الانتساب إلى رجل وثنيّ
 عاش في الجاهليّة.
 إلى غيرها من الآراء والنظريّات المطروحة في مجال تعليل أسباب
 هذه التسمية وإطلاق هذا المعنى والمفهوم على أهل الصوفيّة، ونكتفي
 بما ذكرناه حذراً من الإطالة.
 وفي كلّ الأحوال فإنّ التصوّف يُعدّ طريقة للزهد والقناعة، وترك
 الدُّنيا، وقد كان منذ القدم أسلوباً ومنهجاً للزهد والعابدين المتمسّكين
 بالدِّين.

= ج ١، ص ٤١.

(١) تلبيس إبليس، مصدر سابق: ص ١٥٦.

العرفان والتصوّف

يمثّل العرفان - في ضوء ما تقدّم - نظاماً معرفياً متكاملاً، ينطوي على جانبين أساسيين: عملي ونظري، وهكذا التصوّف الحقيقي فإنّه ينطوي على هذين الاتجاهين؛ ففي الجانب العملي هو التجربة الحقيقية للعارف، يمارسها عن طريق ترويض النفس، وتنقية القلب وصقله بواسطة المجاهدات الروحيّة، وبهذا يحصل على التقوى والزهد، وعدم الاعتناء بالدُّنيا وغيرها من الدرجات التي يصل إليها الصوفي.

وأما الجانب النظري فهو يشابه إلى جانب كبير منه العرفان النظري. هذا التشابه جعل الكثيرين لا يميّزون بين العرفان والتصوّف إلى حدّ جعلوهما أمراً واحداً.

والحقّ أنّه يوجد فرق من ناحية المعنى لهذين المصطلحين اللذين يأتيان بشكل مترادف.

فالتصوّف منهج وطريقة زاهدة، مبتنية على أساس الشرع وتزكية النفس، والإعراض عن الدُّنيا من أجل الوصول إلى الحقّ تبارك وتعالى والسير باتّجاه الكمال.

أما العرفان فهو مذهب فكري، وفلسفي، متعال وعميق، يسعى إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وليس طريقه هو منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هو منهج الإشراق

والكشف والشهود^(١).

وبهذا التمييز بين المفهومين يمكن إزالة بعض الالتباسات والإشكالات التي وقع فيها البعض لجهة اعتبار بعض الأمور العملية التي يقوم بها أهل الصوفية من البدع والانحرافات التي لا أساس لها في الدين الإسلامي، واعتبارها خارجة عن الشريعة.

وهذا ما كان سبباً ودافعاً رئيسياً لإلحاق الهجوم على التصوف بالهجوم على العرفان على حدٍ سواء، فوجدت في التاريخ جماعات مناهضة للعرفان ومتحاملة عليه، بل اتجهت إلى تسفيه العرفان وأهله مستندة في ذلك إلى الطرق والأعمال الصوفية المناقضة في كثير من الأحيان لتعاليم الإسلام.

وفي تحليله لما ورد على لسان ابن سينا وغيره في صفات العارف اعتبر البعض أنّ العارف أعلى مقاماً ومرتبة من الصوفي، فكلّ عارف هو صوفي، وليس كلّ صوفي عارف. فعرفاء مثل مولوي وحافظ يرون أنّ الصوفي مبتدئ، وقاصر النظر، ويهتم فقط بظواهر التصوف، مثل اللباس، والخرقة، وما يماثلها، ويعتبرونه بسيط الفكر ومتعصباً، وقاصر النظر. أمّا العارف فهو عالمٌ بصير، باطنه ملؤه الصفاء، وقلبه ملؤه الإشراق، فقد أشرق وتلألأت روحه بنور الحكمة الإلهية^(٢).

أمّا الدوافع والأسباب التاريخية للخلط بين العرفان والتصوف على المستوى العملي فهو أنّه في بعض الأحيان عندما نطلق العرفان نريد

(١) مقدّمات تأسيسية في التصوف والعرفان، مصدر سابق: ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٣.

منه معنىً خاصاً أو أخصّ من الأخلاق، وهو الجانب النظري، والعرفانُ النظري بحث نظري محض لا علاقة له بالسير والسلوك والأمور العمليّة، فالعرفان فكر، كما أنّ الفلسفة فكر، وعلم الكلام فكر. وهذا الفكر في العرفان النظري نشأ من خلال الممارسة العمليّة واستقى أسسه وقواعده من العرفان العملي. أمّا عندما نأتي إلى التصوّف كاصطلاح نجد أنّ التصوّف أخذ جنبه اجتماعيّة في التاريخ الإسلامي، والمراد من الجنبه الاجتماعيّة أنّ هناك سلوكاً معيّناً يرتبط بالآداب، وبنوع اللباس، ونوع المأكل، ويرتبط بالعزلة و... وهذه كلّها جوانب مرتبطة بحياة اجتماعيّة معيّنة لطبقة أخذت مساراً اجتماعياً معيّناً. فعندما ننظر إلى طبقات المتصوّفين في التاريخ الإسلامي نجد أنّها كانت تشكّل طبقات اجتماعيّة لها سلوكها الخاصّ في الحياة الاجتماعيّة، ولكنّها لا تستبطن أيّة نظرية أو رؤية فكريّة بل هي فارغة من المحتوى النظري، وتمثّل فقط سلوكاً عملياً معيّناً في الحياة الاجتماعيّة كما ذكرنا في المأكل والمشرب والملبس، ومن حيث العلاقات مع الآخرين.

وبتعبير آخر فإنّ أكثر هذه الآداب التي ذكروها أو اخترعوها ما هي إلّا بدع ابتدعوها لأنّ الإسلام لم يأت بها، ولا بدّ من البحث التفصيلي بصحّة هذه الآداب وكونها موافقة للشرع أم غير موافقة؟

الفارق بين العرفان والتصوّف

أولاً: الفارق الأوّل بين العرفان والتصوّف أنّ العرفان نظريّة وسلوك، والتصوّف ظاهرة اجتماعيّة لا تستبطن التنظير أو الرؤية.

لذا فإنّ صدر الدّين الشيرازي عندما يذكر في كلماته هذه الفئة من المتصوّفين أي تلك الطبقة الفارغة من البعد الفكري ومن البعد النظري ومن البعد الذي يرتبط بالرؤية الكونيّة يعبر عنهم بجهلة المتصوّفة^(١). فالتصوّف كاصطلاح له هذا المعنى المتقدّم، ولكنّ العرفان أيضاً يستعمل في كلمات جملة من العرفاء مرادفاً للتصوّف، فإذا وجدنا في بعض كلمات العرفاء مدحاً للتصوّف ينبغي أن لا يتبادر الذهن إلى التصوّف كطبقة اجتماعيّة فارغة من البعد النظري.

وأشار الشهيد مطهري إلى هذا المائز والفارق بين العرفان والتصوّف فقال: «فأهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة دُعوا بالعرفاء، وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوّفة».

ومما قاله أيضاً: «يختلف العرفاء عن سائر طبقات المفكرين الإسلاميين أو أصحاب المعرفة الإسلاميّة من قبيل المفسّرين والفقهاء والمحدثين والمتكلّمين والفلاسفة والأدباء والشعراء... اختلافاً كبيراً، فالعرفاء علاوة على أنّهم طبقة معرفيّة أوجدت علماً سميّ بالعرفان، وأنجبت من بين ظهرانيها علماء كباراً ألفوا كتباً مهمّة، فهم أيضاً قد أوجدوا فرقة اجتماعيّة في العالم الإسلامي لها خصوصيّات انفردت بها، وعلى خلاف سائر طبقات أهل المعرفة من قبيل الفقهاء والحكماء وغيرهم، فهم طبقة معرفيّة صرفة، بل طبقة يمكن اعتبارها متميّزة عن الفرق الأخرى»^(٢).

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م: ج ٢، ص ٣٤٥.

(٢) مطهري، مرتضى، الكلام والعرفان، ترجمة علي خازم، الدار الإسلاميّة، بيروت، =

وفقاً للكلام المتقدم فإنّ التصوّف كظاهرة اجتماعيّة ولدت في أحضان العرفان، وهذا لا يعني الاتّحاد والتوافق بينهما، بل قد يختلفان في الكثير من المسائل.

واعتبر بعض الباحثين أنّ هذه الرؤية التي ذكرها مطهري في الفرق بين العرفان والتصوّف قابلة للنقد لأنّه في البداية وعلى هذا الأساس يجب أن يكون هناك عدم تلازم تاريخي بين ظهور هاتين الظاهرتين، إلّا أنّ كلّ الشواهد في التاريخ الإسلامي حول هذه القضية تؤكد أنّ الأمور الاجتماعيّة للتصوّف والعرفان ظهرت في الحقب الثانية والثالثة والرابعة، وهذه الفرق كانت تعمل بهدوء على تنظيم وترتيب مواضيعها وذلك بسبب الاحتياجات والمشاكل العديدة التي كانت تواجهها. وعلى أساس وجهة النظر التاريخية فإنّ البُعدين الثقافي والفكري ظهرا بعد تكوين البعد الاجتماعي. لكن هذا كان في حين لم تستخدم مفردتي العرفان والعارف على هذا المنوال.

من جهة أخرى وعلى أساس التحقيقات التي أجريت حول هذا الموضوع فإنّ التصوّف يهتمّ بالبُعد العملي والسلوكي، ففي كلّ التعاريف السابقة لم تكن هناك إشارة إلى أنّ التصوّف يهتمّ بالبُعد الاجتماعي والشكليّات بل كلّها كانت تدلّ على أنّ التصوّف هو علم سير وسلوك. إنّ التصوّف يعلم السالك البدء من اليقظة أو التوبة ويستخدم عصا الرياضة ويمضي خطوة بعد خطوة حتّى يصل إلى مرتبة التوحيد. وأفضل شاهد على هذا الكلام هو ما قاله الصوفيون

صراحةً أنّ: التصوّف ليس علماً وتقاليد بل هو أخلاق.

لعلّ اختيار وجهة النظر المذكورة كانت بسبب النتيجة التي توصّل إليها البعض بأنّ التصوّف يعني ارتداء الألبسة الخشنة الصوفيّة ولأنّ الصوف هو الرداء الذي كان يرتديه هؤلاء واللباس هو من التقاليد الاجتماعية، إذن فالمتصوّفة كانت تهتمّ بالبُعد الاجتماعي، في حين يجب القول: إنّهُ يجب التفريق بين المعنى اللغوي وبين الفحوى والمعنى الحقيقي. إنّ التصوّف يعني السير والسلوك، يعني: التحرك والحياة، يعني: صفاء السرّ في مخالفة التكدر^(١).

ولكن الواقع أنّ هذه الرؤية النقدية لا تسلم بنفسها من النقد إذ إنّ السرد التاريخي لنشوء التصوّف يعاكس ما قالته هذه الرؤية، فالتصوّف بدأ كظاهرة اجتماعيّة لا كعلم في السير والسلوك. نعم، إذا كان المراد من التصوّف ما هو يتقارب مع العرفان في بُعده النظري والعلمي فلا إشكال في ذلك.

ثانياً: الفارق الثاني هو أنّ النسبة بين العرفان والتصوّف هي العموم والخصوص المطلق إذ إنّهُ - وكما ذكرنا في مقدّمة هذا الموضوع - ورد في بعض كلمات ابن سينا الذي مال إلى العرفان وأفرد له فصلاً من «الإشارات» - وهو آخر مؤلّفاته كما يبدو - وسمّاه بـ «مقامات العارفين» أنّ الزهد (أي التصوّف) عبارة عن الإعراض عن شهوات الدُّنيا، وأمّا العارف فهو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً

(١) فعالي، د. محمّد تقي، دين وعرفان (بالفارسيّة)، انجمن معارف إسلامي إيران، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م: ص ٢٨ - ٢٩.

لشروق نور الحقّ في سرّه.

فالعرفان إذن هو عبارة عن صرف الذهن عمّا سوى الله والتوجّه الكامل لذات الحقّ والتعرّض لنوره.

فكلّ عارف زاهد (متصوّف)، ولكن ليس من الضروري أن يكون كلّ زاهد (متصوّف) عارفاً^(١).

وفي كلمات العرفاء أمثال السيّد حيدر الأملي رضوان الله تعالى عليه والذي يُعتبر من كبار عرفاء الإماميّة نراه يؤكّد أنّ التصوّف هو حقيقة المذهب الإمامي الإثني عشري وأنّ معارف أهل البيت عليهم السلام قائمة عند المتصوّفة.

من هنا فإنّنا إذا لم نميّز بين المصطلحين أو الاتّجاهين الموجودين في التصوّف، فقد يتبادر الذهن إلى هذه الطبقة الاجتماعية من المتصوّفة التي لها سلوك معيّن.

فإذا قلنا أو ذكرنا العرفان أو التصوّف فإنّ مرادنا من ذلك هو الرؤية الكونية وليس أيّ شيء آخر.

والمقصود من الرؤية الكونية العرفانيّة هو ذلك التفسير للعالم والوجود المبني على أساس هذه المعرفة القليبيّة ولا يعتمد إطلاقاً على الاستدلالات العقليّة ولا التجريبيّة^(٢).

والرؤية الكونية كما هو معلوم لها أركان ثلاثة أساسيّة:

(١) راجع للتوسّع: الكلام - العرفان - الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص ١٠٠ - ١٠١.

(٢) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، مصدر سابق: ص ٢١.

الأول: الله تعالى.

الثاني: الإنسان.

الثالث: العالم أو عالم الإمكان.

هذه الأركان هي أركان الرؤية الكونية، والعارف لابد أن يدلي بدلوه ويعطي رؤيته بإزاء هذا الارتباط.

فالعارف يناقش في أنه هل يوجد عندنا وجود متعدد أو لا يوجد؟ وما هو موقع الإنسان في هذا العالم؟

الشيعية والتصوّف

التصوّف كطريقة للتعبّد والتقرب إلى الله تعالى انطلق في الأساس ومن جذوره الأولى من الإسلام، وظهر بين المسلمين مع بزوغ فجر الإسلام، واتّضحت معالمه في أوائل عهد بني العبّاس بظهور رجال من الصوفيّة كأبي يزيد والجنيد والشبلي وغيرهم.

ويوضح السيّد الطباطبائي طريقة هؤلاء وانتسابهم إلى الإسلام الصحيح بالقول:

«ويرى القوم أنّ السبيل إلى حقيقة الكمال الإنساني والحصول على حقائق المعارف هو الورود في الطريقة، وهي نحو ارتياض بالشرعية للحصول على الحقيقة، وينتسب المعظم منهم من الخاصّة والعامة (الشيعية والسنة) إلى عليّ عليه السلام»^(١).

وهذه الطريقة والمنهج الذي سلكه الصوفيّون بهذا المنحى الذي

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٧.

ذكره الطباطبائي لا غبار عليه ولا إشكال، وإنّما الكلام في المؤثرات التي دخلت على المنهج الصوفي لتعطيه اتّجاهات أخرى لم يسلم بها من يد التحريف والضلال حتّى بات يلتقي مع صوفيّة اليونان والهند وبلاد فارس.

وهذه المؤثرات تجلّت عندما أصبح «القوم يدعون أموراً من الكرامات، ويتكلّمون بأمور تناقض ظواهر الدّين وحكم العقل مدّعين أنّ لها معاني صحيحة لا ينالها فهم أهل الظاهر - وبذلك - ثقل على الفقهاء وعامّة المسلمين سماعها فأنكروا ذلك عليهم وقابلوهم بالتبرّي والتكفير، فربما أخذوا بالحبس أو الجلد أو القتل أو الصلب أو الطرد أو النفي؛ كلّ ذلك لخلاعتهم واسترسالهم في أقوال يسمّونها أسرار الشريعة، ولو كان الأمر على ما يدعون وكانت هي لبّ الحقيقة وكانت الظواهر الدينيّة كالقشر عليها وكان ينبغي إظهارها والجهر بها لكان مشرّع الشرع أحقّ برعاية حالها وإعلان أمرها كما يعلنون، وإن لم تكن هي الحقّ فماذا بعد الحقّ إلّا الضلال؟»^(١).

وليس غريباً على المذهب الشيعي الإمامي أن تنسب إليه التّهم والافتراءات كما جرت العادة على مدى التاريخ. فعندما بدأ الانحراف يسري إلى جسم الحركة الصوفيّة جرّاء ابتعادها عن تعاليم الدّين الحنيف أخذ البعض يشنّ هجوماً على الشيعة وأنّهم أهل البدع لكونهم أساس التصوّف وروّاده وقادته.

والحقّ أنّ الحركة الصوفيّة كانت تضمّ في صفوها كلاً من السّنة

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والشيعة، إلا أنّ العجيب هو نسبة البدع الصوفيّة إلى الشيعة وحدهم دون غيرهم، علماً بأنّ متصوّفة السنّة أكثر بكثير من متصوّفة الشيعة كما نُقل ذلك عن الخواجة عبدالله الأنصاري الذي قال:

«كان من ألفي شيخ صوفي عرفتهم شيعيان لا أكثر»^(١)، وكذلك ما نقله الشيخ مغنية عن أبي المظفر الأسفريني قوله: «التصوّف مذهب من مذاهب السنّة»^(٢).

ومما يؤكّد هذه الحقيقة هو انتشار الطرق الصوفيّة في غالبية المناطق ذات الوجود الإسلاميّ السنيّ في الوقت الذي شهد فيه الوسط الإسلاميّ الشيعي نشاطاً بارزاً في محاربة التصوّف وطرقه ورجاله، وتمثّل هذا النشاط بدور الأئمّة عليهم السلام في وقت متقدّم، وبدور أبرز علماء المسلمين الشيعة وفقهائهم في مرحلة لاحقة^(٣).

وبالطبع فإنّ هذا الموقف الشيعي من التصوّف لا ينفي بروز بعض الفرق الصوفيّة في التاريخ أخذت طابعاً شيعياً والتي سرعان ما بادت واندثرت نتيجة للدور البارز الذي قام به فقهاء الشيعة في التصديّ للحركات الصوفيّة في إيران وغيرها من بقاع المسلمين. ولعلّ في ذلك ميزة يميّز بها تاريخ فقهاء المسلمين الشيعة في التصديّ لكلّ فكر من شأنه أن يوصم الفكر الشيعي بوصمة تثير الشكّ أو تحرّك الظنّ ومنبعه الإسلاميين^(٤).

(١) مغنية، محمّد جواد، معالم الفلسفة الإسلاميّة، نظرات في التصوّف والكرامات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م: ص ١٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣ و ٤) التّشيع والتّصوّف؛ لقاء أم افتراق، مصدر سابق: ص ٧٩، ٨٠.

وأما التصوّف الذي أخذ طابعاً مزيّياً عند بعض الشيعة فلا يمكن تحميله على كافّة الشيعة «وإذا كنّا نجد من بين فقهاء - الشيعة - من حمل نزعة صوفيّة، فإنّ هذا لا يتجاوز أن يكون اتّجهاً زهدياً فردياً، لم يُرد له أن ينتهي أو ينتمي إلى مدرسة التصوّف، أو بدور حول فلسفة معيّنة شأن الاتّجاهات الصوفيّة الكاملة. بل ظلّ أبطالهم فقهاء في أعماقهم، فقهاء بالمعنى الشيعي»^(١).

وقد يكون هذا الخلط في نسبة التصوّف إلى الشيعة ناشئاً من بروز بعض العرفاء الإلهيين من الشيعة الذين لم يكن لهم أي علاقة بالطرق الصوفيّة وما نالها من تحريف وضلال، فاشتبه الأمر على البعض فنسب هؤلاء العرفاء الشيعة إلى التصوّف ومالوا إلى القول بتحميل الشيعة وزر ما قام به بعض جهلة الصوفيّة. ولذا نرى أنّ الشهيد مطهري يميّز بين الصوفيّة ما قبل القرن التاسع والصوفيّة ما بعد القرن التاسع؛ ففي المرحلة الأولى (ما قبل القرن التاسع) «كانت الشخصيات العلميّة والثقافيّة في العرفان منضمةً بأجمعها إلى السلاسل الصوفيّة، وكان أقطاب الصوفيّة من الشخصيات الثقافيّة والعلميّة الكبيرة في العرفان، وتركت مصنّفات عظيمة في هذا الصدد، إلّا أنّها ما إن تجاوزت القرن التاسع حتّى اتخذت لنفسها منحىً آخر»^(٢)، وفي هذا برهان ساطع على ما ذهبنا إليه في مقدّمة هذا البحث من أنّ الصوفيّة كانت في بدء مسارها التاريخي طريقة تتوافق مع الإسلام ومناهجه

(١) المهاجر، جعفر، الهجرة العامليّة إلى إيران في العصر الصفوي، دار الروضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ. ١٩٨٩م: ص ٢٠٨.

(٢) الكلام - العرفان - الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص ٩٦.

وتعاليمه، ولكن بعد تلك المرحلة أي ما بعد القرن التاسع «ربما أمكن القول بأنّ التصوّف منذ ذلك الحين غلب عليه التمسك بالظواهر ممّا أدّى بطبيعة الحال إلى ظهور بعض البدع أحياناً»^(١).

ونظراً لظهور البدع في الطرق الصوفيّة فإنّ العرفاء الذين ظهوروا منذ عصر ابن عربي مروراً بصدر الدّين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ)، وتلميذه الفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ)، وتلميذه القاضي سعيد القمّي (ت: ١١٠٣هـ)، لم ينتسبوا إلى أيّ واحدة من سلاسل التصوّف، واستمرّ الحال إلى أقطاب التصوّف في العصور الأخيرة كالآغا محمد رضا الحكيم القمشتي، والآغا ميرزا هاشم الرشتي الذين لم يُعرف عنهم انتمائهم إلى هذه الطرق والسلاسل الصوفيّة.

والسبب في ذلك كما يقول مطهري هو أنّ العرفان اتّخذ طابعاً فلسفياً وانفصلت عرى هذا الكيان الذي كان يلتقي فيه التصوّف مع العرفان وأصبحنا نجد أكثر المتخصّصين في العرفان النظري في القرن العاشر لم يكونوا من أهل العرفان العملي والسير والسلوك والطريقة، وإذا كانوا من أهله فإنّهم لم ينتسبوا رسمياً إلى أيّ واحدة من سلاسل الصوفيّة المعروفة^(٢).

وترصدّ بعض الباحثين جذور اتّهام التشييع بالتصوّف من الناحية التاريخية والعقدية فعثر على أربعة آراء اعتبرها سبباً رئيسياً في هذا الاتّهام^(٣)

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص ٩٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ص ٩٧.

(٣) انظر: التشييع والتصوّف؛ لقاء أم افتراق، مصدر سابق: ص ٨٤ (ولمناقشة هذه الآراء راجع هذا المصدر في الفصل الثاني منه).

وهي أقوال نسب أصحابها التصوّف إلى الشيعة وهم أبو نصر السراج الطوسي في كتابه (اللمع في التصوّف) وعبد الرحمن بن خلدون في (مقدمته)، وأحمد أمين في (ضحى الإسلام)، وكامل مصطفى الشبيبي الباحث العراقي في كتابه (الصلة بين التصوّف والتشييع)، ولن ندخل في عرض هذه الأقوال ومناقشتها وذلك لأنها لا تستحق الردّ من جهة ولأنّها ليست مورد بحثنا. وإنّما ينبغي القول بأنّها نابعة من افتراءات لا صحّة ولا أساس لها، وقد تكون نوعاً من الحقد الذي انطوت عليه قلوب البعض على الشيعة كما هو حال ابن خلدون.

فما ذهب إليه السراج الطوسي من وجود علاقة بين الشيعة والتصوّف مصدره الخصوصية والقداسة التي أعطاهما بعض الصوفيّين للإمام علي عليه السلام وامتلاكه للعلم اللدني، وما روي عنه من معان جليّة وإشارات لطيفة.. وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم وغير ذلك من خصال شريفة تعلّق بها أهل الحقائق الصوفيّة^(١).

وأما ابن خلدون فليس غريباً عليه الافتراء على الشيعة حيث تحامل على فكرة المهدويّة واعتبرها من الأمور التي ابتدعتها الشيعة، وكذلك في مسألة إيمانهم بالإمامة للأئمّة الاثني عشر ممّا دفعه إلى إيجاد الرابطة بين هذا الإيمان بالولاية عند الشيعة والإيمان بالقطب عند الصوفيّة واعتقادهم به^(٢)، وهي نفسها النافذة التي تسلّل منها أحمد أمين لهذا الاتّهام^(٣).

(١) اللمع في التصوّف، مصدر سابق: ص ١٧٩.

(٢) مقدّمة ابن خلدون، مصدر سابق: ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٣) انظر للتفصيل: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، دار المعرفة، بيروت، د.ت: ج ٢ ص ٢٤٥.

أمّا مصطفى الشبيبي فإنّه وكما يبدو من كلامه أراد التشيع على عقائد الشيعة بالعصمة للأئمة، وتقديس زيارة القبور، وأنّ الصوفيّة أخذوا هذه الظاهرة عنهم فاعتبروا زيارة قبر «معروف الكرخي» مزاراً، وقالوا: «إنّ قبره ترياق مقدّس، فمن كانت له حاجة فليأت قبره وليدع، فإنّه يستجاب له إن شاء الله»^(١).

وأنت كما ترى أنّ الربط بين التشيع والتصوّف بالأسباب التي ذكرها هؤلاء الأربعة لا ترقى إلى مستوى الأدلّة والبراهين العلميّة التي تستحقّ النقاش الفكري، وإنّما هي أقوال تخفي وراءها الفرية والخداع والضلال وما شابه ذلك.

ومن الشواهد على عدم الالتقاء بين التشيع والفكر الصوفي وطرقه التي ابتعدت عن الإسلام الردود التي تناولها علماء الشيعة في كتبهم على الصوفيّة، والمصنّفات المتعدّدة التي تكشف عن العلاقة المأزومة بينهما، ومنها:

- ١ - الردّ على الصوفيّة للمحقّق القميّ.
- ٢ - الردّ على الصوفيّة للمولى أحمد بن محمّد التوني.
- ٣ - الردّ على الصوفيّة للمولى إسماعيل بن محمّد حسين المازندراني المشهور بالخواجه.
- ٤ - الردّ على الصوفيّة للسيد أعظم علي البنكوري.
- ٥ - الردّ على الصوفيّة مستخرجاً عن كتاب حديقة الشيعة

(١) انظر للتفصيل: الشبيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التشيع والتصوّف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٤م: ج ٢، ص ٣٣٩.

«للأردبيلي».

٦ - الردّ على الصوفيّة للشيخ علي بن الميرزا فضل الله المازندراني.

٧ - الاثنا عشرية في الردّ على الصوفيّة للحرّ العاملي.

وغيرها الكثير من المؤلّفات لعلماء الشيعة التي ذكرها الحرّ العاملي، فراجع^(١).

ونختم بالقول إنّ ما يحكى عن عرفاء الشيعة وزهادهم وممارستهم للسير والسلوك لا علاقة له على الإطلاق بالصوفيّة وطرقها والبدع التي دخلت عليها حسب ما يقوله مطهري «نشاهد في القرن العاشر فما بعد أشخاصاً وجماعات في عالم التشيع مارسوا السير والسلوك وبلغوا شأواً عالياً في العرفان دون أن ينتسبوا إلى أيّ مجموعة من السلاسل العرفانيّة والصوفيّة، بل ربما لم يحفلوا بها وعارضوها وأبطلوها جملةً أو تفصيلاً، ومن خصائص هذه الجماعة - التي هي من أهل الفقهة أيضاً - أنّها لاءمت ووافقت بين آداب السلوك وآداب الفقه، ولهذه الجماعة تاريخ لا يسعنا ذكره»^(٢).

(١) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، الاثنا عشرية في الردّ على الصوفيّة، دار الكتب العلميّة، قم، د.ت: ص ١٢.

(٢) الكلام - العرفان - الحكمة المتعالية، مصدر سابق: ص ٩٧.

العرفان والأخلاق

هنا قد يأتي هذا التوهّم وهو أنّ العرفان العملي لا يفترق أساساً عن علم الأخلاق، باعتبار أنّ التصوّف عزلناه عن العرفان كظاهرة اجتماعيّة، وعلم الأخلاق يدور في نفس الفلك الذي يدور فيه العرفان العملي.

فالحاجة هنا ضروريّة إلى التمييز بين العرفان العملي وبين علم الأخلاق؛ فعلم الأخلاق عندما نعرّفه نبيّنه بكلمة واحدة هي أنّ الأخلاق تعني: «ينبغي ولا ينبغي»؛ أي ينبغي أن تفعل كذا، ولا ينبغي أن تفعل كذا، وفي العرفان العملي نرى ما يقرب من ذلك حيث إنّهُ يتضمّن القول: «ينبغي أن تفعل كذا ولا ينبغي أن تفعل كذا»، فالعرفان العملي هو عبارة عن ذلك القسم الذي يوضح ويبيّن ارتباط الإنسان ووظائفه وعلاقته بنفسه وبالعالم وبالله، والعرفان العملي في هذا القسم يشبه الأخلاق أي هو علم عملي ولكن بتفاوت.

ويشير الشهيد مطهّري إلى مضمون ومحتوى العرفان العملي بقوله:

«وهذا القسم من العرفان يُعرف ويسمّى بعلم «السير والسلوك» وفي هذا القسم من العرفان يتّضح للسالك كيفية الوصول إلى القمّة المنيعّة للإنسانيّة، وهي التوحيد، ومن أين يجب عليه البدء وما هي المنازل والمراحل التي يجب عليه طيّها بالترتيب، وما هي الظروف التي ستكتنفه في هذه المنازل خلال الطريق، وما هي الأمور التي سترد

عليه فيها؛ ويجب عليه بالطبع أن يترسّم في هذه المنازل والمراحل خطى إنسان كامل وناضج، بصير ومستوعب، قد طوى هذه الطريق من قبل، وبإشراقه ومراقبته، وإذا لم يرعَ هذا الطموح وهذا الجهد إنسان كامل في هذه الطريق ففي ذلك خطر الضلال والانحراف. والعرفاء يدعون الإنسان الكامل الذي توجب الضرورة أن يرافق «المسافرين الجدد» ويرشدتهم، يدعونه حيناً بـ «طائر القدس» و بـ «الخضر» أحياناً^(١).

وهذا الأمر لا يعني التداخل بين موضوعي العرفان وعلم الأخلاق؛ لأنّ هناك جملة من الفوارق الموجودة بينهما:

الفارق الأوّل

إنّ الإنسان عندما لا يعرف طريق الوسط وفي أي اتجاه يسير، من هنا أو من هناك، يأتي علم الأخلاق يبيّن له أنّ الطريق من أين، فيوجد يمين ويسار، ويوجد الطريق الوسط، ويوجد الطريق المستقيم. والنظرية الأخلاقية التي تحكمنا إلى يومنا هذا تقول بأنّ خير الأمور أوسطها، وأنّ هذا الطرف الذي هو التفريط غير صحيح، وهذا الطرف الذي هو الإفراط غير صحيح، والصحيح هو الجادة الوسط. إذن كلّ هدف علم الأخلاق أن يجعل الإنسان السالك إلى الله تعالى على الحدّ الوسط، وإلى هنا تنتهي وظيفة علم الأخلاق. ومن حيث تنتهي وظيفة الأخلاق يبدأ العرفان العملي، فيشير إلى

(١) الكلام والعرفان، مصدر سابق: ص ٦٧.

السالك بالقول: الآن تدرّج في هذه المسالك إلى الله تعالى، وأنك أيّها الإنسان عندما وقفت على الطريق الوسط كيف تسير وكيف تواصل السير، وما هي العقبات التي قد تواجهك، وكيف تصعد إلى الله سبحانه وتعالى... فهذه هي وظائف العرفان العملي.

فلا ينبغي التوهّم بوجود تداخل بين العلمين، إذ إنّ أحدهما وهو الأخلاق يجعل الإنسان على الجادة والطريق، والآخر وهو العرفان يهدي ويرشد إلى الطريق حتّى يصعد إلى الله ويطرّق إليه سبحانه وتعالى، وهذه هي منازل السائرين، ومقامات العارفين، والسير والسلوك عندما يقف العارف على جادة الوسط يقول له أو يحدّد له من أين يبدأ، كأن يقول له إبدأ من اليقظة وهكذا يسير في درجات الرقيّ (اقرأ وارقي) وكما يعبر شيخنا الاستاذ جوادى آملي بأنّ هذا هو الحبل (كتاب الله حبلٌ ممدود ما بين السماء والأرض)^(١) والله سبحانه وتعالى لم يعط هذا الحبل للإنسان حتّى يتمسّك به ويقف، وإنّما ليأخذه ويرتقي إلى المقامات والدرجات المعنويّة.

إذن الفارق والمائز الأساسي الأوّل بين العرفان العملي وبين علم الأخلاق هو أنّ علم الأخلاق يجعل السالك على الجادة الوسط ولكن العرفان العملي يأخذ بيده للصعود إلى المراتب العالية.

الفارق الثاني

هو أنّ علم الأخلاق يتكلّم عن كلّ شيء ولا يختصّ بمن يؤمن بالتوحيد، ولعلّ هناك جملة من النظريات التي لا تؤمن بالتوحيد

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٠، باب ٢٠، ح ١٨.

ولكنّها تؤمن بنظرية أخلاقيّة، ولكن الجانب العملي أو السلوك والعرفان العملي محوره هو ربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى.

إذن هناك جنبه أساسيّة في العرفان العملي لا نجدها في علم الأخلاق، إذ إنّ هذا العلم يركّز على الكثير من القضايا ينبغي ولا ينبغي، ولكن عندما يأتي العرفان العملي يقف عند نقطة مركزية حيث يحاول أن يترقّى بالإنسان من هذه النقطة التي وقف عندها علم الأخلاق.

الفارق الثالث

هو أنّ علم الأخلاق ثابت ولكن العرفان العملي متحرّك «ديناميكي»، ولهذا يسمّى علم العرفان بعلم السّير والسلوك فلا يوجد فيه وقوف وتوقّف، بل فيه حركة، وسلوك... بخلاف علم الأخلاق الذي هو مجموعة من الثوابت ومجموعة من المفاهيم والقضايا محصورة بـ «ينبغي ولا ينبغي» لابدّ أن يعملها الإنسان.

الفارق الرابع

هو أنّ العرفان يبدأ من الخواصّ؛ أي أنّ العرفان إذا كان يبدأ من حيث تنتهي الأخلاق، فلا بدّ للإنسان أن يكون متخلّقاً أولاً وعلى الجادة الوسطى ثمّ يكون عرفانيّاً.

الفصل الثالث

المنهج المعرفي عند المشائين والإشراقيين والحكمة المتعالية

– تقديم.

– منهج البحث.

– المدرسة المشائية:

* خصائص المدرسة.

* المشاءون وموقفهم من العرفان.

* الارتباط بين الفلسفة والعرفان.

* الموقف المشائي من الشريعة.

* التقويم.

– المدرسة الإشراقية.

* الآفاق والتحوّلات.

* العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية.

* المزاجية بين العقل والكشف.

* اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان.

* العناصر الأساسية والتقويم.

– مدرسة الحكمة المتعالية.

* صدر المتألهين.

* الحكمة المتعالية.

* التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان.

* الفارق بين الحكمة المتعالية والمشائية والعرفانية.

* التقويم العام.

تقديم

المناهج المعرفية لدى علماء المسلمين جميعاً - إلا من شذ منهم - تتفق على حجية الدليل العقلي في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، بل نجد ذلك حتى عند المدارس المادية في الفكر الإنساني، حيث إنهم وإن أنكروا ما وراء المادة ولكننا نجدهم في مقام الاستدلال والبحث العلمي يعتمدون المنهج العقلي أيضاً.

نعم، إن كان هناك اختلاف وتعدد في الرؤى الكونية بنحو قسمهم إلى متكلمين وفلاسفة وعرفاء وتجريبيين، فهذا يرجع إلى جهة أخرى من البحث وهي اختلاف هؤلاء العلماء في المنهج المعرفي الذي لابد من اتباعه لكشف حقائق الوجود والوصول إليها.

من هنا سنحاول في هذا البحث الوقوف على المناهج التي أتبعها عند المدارس العقلية الثلاث (المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية)^(١) لاستنباط مسائل الكون الأساسية، وبتعبير آخر مسائل أصول الدين، لتتعرف على الأسباب التي أدت بعلماء المسلمين لأن

(١) لم نتعرض في هذا البحث إلى المنهج المتبع عند المدرسة الكلامية لأن ذلك خارج عن دائرة البحث، وللتوسع والإطلاقة بشكل مفصل على هذا البحث راجع كتاب سماحة العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري، **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**، مصدر سابق، (مبحث المدارس الخمس في العصر الإسلامي). وأما المدرسة العرفانية فإن أصولها ومعالمها فهي مورد البحث كله.

يختلفوا كلّ هذا الاختلاف، وما إذا كان يرجع إلى الاختلاف في حجّية الدليل العقلي كما يحاول بعض أن يصوّره، أم إلى جهة أخرى. ويتّضح لنا من خلال تتبّع كلمات روّاد هذه المدارس المعروفة أنّ هؤلاء جميعاً كانوا متّفقيين على حجّية الدليل العقلي ولكن في مقام إثبات حقائق الوجود للآخرين، وإن اختلفوا فيما بينهم في الطريق الذي سلكوه للوقوف على تلك الحقائق واكتشافها. ولسنا في هذا البحث بصدد تقييم تلك المناهج والمدارس المعرفيّة لديهم وتشخيص أيّ منها يصيب الواقع أو يجانبه، وإنّما هدفنا هو اكتشاف الأساس المعرفي الذي أدّى بهم إلى هذا الاختلاف الفاحش بالنحو الذي لم يبق بينهم جامع في الرأي والنظر إلّا لفظ: «لا إله إلّا الله ومحمّد رسول الله صلّى الله عليه وآله».

هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أهميّة الدور الذي تؤدّيه نظرية المعرفة في الكشف عن الرؤية الكونية التي تحاول إعطاء إجابات علميّة ومتقنة حول المبدأ والمعاد والنبوة والإمامة وغيرها من المسائل الأساسيّة التي يتألّف منها البناء العقائدي في النظرية الإسلاميّة، ومنها تنطلق الأفكار والآيديولوجيّات التي ترتبط بسلوك الإنسان مباشرة. ومن ثمّ لا يمكن الوقوف على العقائد الأساسيّة في الإسلام عموماً وفي الرؤية القرآنية خصوصاً إلّا بعد تشخيص المنهج المعرفي المتّبع لاستنباط تلك العقائد.

منهج البحث

تبين لنا من الأبحاث التي ذكرناها في بعض الدراسات والكتب، وفيما سيأتي معنا في هذا البحث المائز والفارق بين الأصول التي يعتمدها الفيلسوف والأصول التي يعتمدها العارف في سبيل معرفة حقائق الوجود.

ومن أجل إتمام البحث حول المناهج المعرفية لدى علماء المسلمين على اختلاف مشاربهم ينبغي الإشارة ولو إجمالاً إلى بيان أهم الفوارق المنهجية بين مدرسة المشائين والعرفاء والإشراقيين ومدرسة الحكمة المتعالية.

بعد أن قطعنا شوطاً كبيراً في التعرف على حقيقة المدرسة العرفانية وخصائصها وأهم معالمها يأتي الكلام عن سائر المدارس وبيان الفوارق بينها وبين المدرسة العرفانية، وقبل بيان أهم نقاط الاختلاف والفوارق بين هذه المدارس لابد من الإشارة إلى مقدمة منهجية مفادها:

إننا نبحث تارة في الطريق والمنهج الذي يوصلنا للكشف عن حقائق الموجودات الخارجية كما هي في الواقع ونفس الأمر، وأخرى نتكلم في الأسلوب الذي لابد من اتباعه لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

ومن الواضح أن النتيجة المترتبة على البحث الأول قد لا تكون

قابلة للإثبات للآخرين، فمثلاً الحقيقة التي يصل إليها الإنسان من خلال الكشف والوحي والرؤيا والحدس ونحوها لا يمكن إيصالها للآخرين، فمست الحاجة إلى اتباع منهج يمكن من خلاله إثبات تلك الحقائق.

ومن الواضح أنّ النتائج المترتبة على البحث الثاني هي التي تقوم بدور تجميع معطيات الجهد البشري، فيقع عليها النقض والإبرام. ومن خلال هذا - البحث الثاني - تتكامل العلوم والفلسفات، وتتكوّن منهما الحضارات والمدنيّات الإنسانيّة على مسرح التاريخ، وإلاّ لو توقّف الجهد العلمي للإنسان على البحث الأوّل لما استطاعت الأفكار أن تتلاقح فيما بينها لتنتهي إلى نتائج أكمل وأفضل؛ لأنّ المفروض أنّ كثيراً من معطيات البحث الأوّل لا يمكن إثباتها للآخرين، على هذا الأساس قد تختلف المدارس بعضها عن بعض في البحث الأوّل - وأعني به الطريق الموصل لتكوين رؤية كونيّة في المسائل الأساسيّة المطروحة أمام الإنسان - ولكن هذا لا يعني أنّ الأسلوب الذي تتّبعه هذه المدارس للحوار العلمي فيما بينها يختلف أيضاً، بل قد تكون متّفقة في الأسلوب الذي تتّبعه في البحث الثاني، وأعني به المنهج المتّبع لإيصال الحقائق إلى الآخرين.

فمثلاً نجد أنّ الأسلوب الذي يعتمد من حيث الهيئة والصورة القياس الأرسطي، ومن حيث المادّة والمحتوى اليقينيّات الأرسطيّة - وهو القياس البرهاني المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة - قد تتّفق مجموعة من المدارس الفكرية لاتباعه في البحث الثاني وإن كانت

هذه المدارس مختلفة فيما بينها في البحث الأول إلا أن لكل منها طريقته الخاصة للوصول إلى الكشف عن حقائق الأشياء. وهذا ما نجده واضحاً في المدرسة المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية، فإنها جميعاً متفقة في اتباع المنهج العقلي - وإن كان بدرجات متفاوتة - في البحث الثاني، وإنما وقع الاختلاف الكبير فيما بينها في البحث الأول، وربما طردت هذه القاعدة في العرفان النظري وعلم الكلام أيضاً.

فعندما نتكلم عن المدارس والمسالك المختلفة والفوارق بينها فينحصر حديثنا في المقام الأول من البحث، وهو السبيل للوقوف على حقائق الأشياء.

وهنا اختلف الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون و... فيما بينهم، حيث اختار كل فريق طريقاً ومنهجاً للوصول - يختلف عن الآخر، فتعددت الرؤى واختلفت، من فلسفية وعرفانية و...

وسيتضح لنا أن هذه المدارس الفكرية تتفق على الأغلب في البحث الثاني، حيث تحاول بأجمعها الاستعانة بالأسلوب والمنهج العقلي لإيصال هذه الحقائق إلى الآخرين، وإن كان التوفيق قد حالف بعضها وجانب بعضها الآخر.

المدرسة المشائية

خصائص المدرسة

تمتد جذور المدرسة المشائية إلى سقراط وإفلاطون وأرسطو، حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الفلسفي بعدة خصائص: **الأولى:** المنهج والأسلوب العقلي المتبع في تحقيق مسائلها، حتى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإن هذه المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.

الثانية: أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصاً، وبحوث الميتافيزيقيا التجريدية عموماً.

الثالثة: محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإن فلسفة سقراط هي أول فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية، لذا قيل: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الأرض؛ كناية عن البعد العملي الذي طعمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بشتى جوانبها.

ثم جاء دور «أرسطو» تلميذ «إفلاطون» وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق، الملقب بـ «المعلم الأول»، حيث استطاع هذا الفيلسوف الكبير تأسيس مدرسة فلسفية جبارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتى اتجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علمي دقيق. وهذه القواعد المنطقية

وإن كانت تؤلف الأساس الفكري لسقراط وإفلاطون - بل هي موجودة في فطرة التفكير البشري السليم، إلا أن الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه في المنطق الأرسطي، يعود إلى «المعلم الأول»، هذا مضافاً إلى دوره في إرساء أركان المدرسة الفلسفية العميقة التي وضع أسسها، وما تزال عدة من أصولها وقواعدها خالدة وباقية إلى يومنا هذا، لم تستطع كل العواصف الفكرية والفلسفية أن تنتقص من سلطتها المطلقة على مدى هذه القرون المتמادية.

وعندما انتقلت أصول الفلسفة المشائية من خلال ترجمة الفلسفات اليونانية إلى اللغة العربية، نجد أن فيلسوف العرب «يعقوب بن إسحاق الكندي» كان في طليعة الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا فهم وهضم هذه الفلسفات، إلا أن دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها متطابقة مع الأفكار الأساسية في الدين الإسلامي.

وهكذا كانت الحركة الفكرية في العصر الإسلامي تمضي في نقل أفكار الفلاسفة السابقين وشرحها، حتى انتهى الأمر إلى ظهور علمين كبيرين في تاريخ الفلسفة الإسلامية هما: «أبو نصر الفارابي» الملقب بـ «المعلم الثاني»، و«أبو علي سينا» الملقب بـ «الشيخ الرئيس» أي رئيس المدرسة المشائية في الفكر الفلسفي في العصر الإسلامي، حيث استطاع هذان العلمان تطوير كثير من الأصول الفلسفية فيها بعد هضم تلك الفلسفات ونقدها، حتى بلغت نضجها وكمالها المطلوب.

ولا نبالغ إذا قلنا إنه لم يكن للفلسفة قبلهما - بصيغتها الجديدة -

كيانٌ مستقلٌّ عن الفلسفة الأرسطية وسائر الفلسفات المنقولة إلى اللغة العربية، وعلى هذا الأساس استحقَّ هذه الألقاب التي أُضيفت إليهما؛ تعبيراً عن الجهود الجبّارة التي بذلها في سبيل ترويج الفلسفة والأبحاث العقلية.

ونحن إذا أردنا أن نشخص المحور الأساسي الذي يُقام عليه البناء الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس، لرأيناه يعود إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها. فلهذا ذكر السبزواري أنّ المدرسة المشائية تكتفي بمجرد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء.

المشؤون وموقفهم من العرفان

إنّ من أهمّ الخطوط العامة التي تحكم الفكر المشائي هو موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود، حيث لم تؤمن هذه الفلسفة بمعطيات هذه الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها، بينما المدرسة العرفانية وقفت في الطرف الآخر من هذه المدرسة، وادّعت أن لا سبيل لمعرفة الحقائق واكتساب المعارف إلا عن طريق المجاهدة وتصفية القلب.

ولكن هذا الرفض المطلق لمعطيات المكاشفة والشهود لم يكن هو الاتجاه السائد في جميع أتباع هذه المدرسة، بل يظهر من الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلفاته - كما في الإشارات والتنبيهات، حيث عقد نمطاً مستقلاً وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين - أنّه آمن أنّ الطريق لمعرفة الحقائق الوجودية لا ينحصر - في المقام الأول من البحث - في البرهان والاستدلال العقلي المحض، وإنما يمكن

أيضاً الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات العرفانية، وإن بقي معتقداً أنّ السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

وممّا ذكرناه يتبيّن الخلط الذي وقع فيه الباحث المغربي محمد عابد الجابري - في كتابه نحن والتراث - حيث زعم أنّه لا بدّ من تصنيف «ابن سينا» على الفريق الباطني المعتقد بالكشف والشهود، ولا يصحّ جعله في طبقة المؤمنين بالاستدلال العقلي^(١).

الارتباط بين الفلسفة والعرفان

إنّ الفلسفة والعرفان وإن كان بينهما نحو انفصال وتمايز واختلاف في بعض المعايير كالاختلاف في الموضوعات والمسائل والمنهج والأسلوب، ولكنّها في الوقت ذاته لها ارتباط وثيق مع بعضها بحيث يستطيع أن يساهم العرفان في خدمة بعض المسائل الفلسفية وحلّ إشكالاتها وغوامضها، وهكذا بالنسبة إلى الفلسفة.

وارتباط الفلسفة بالعرفان وبالعكس يجعل من كلّ علم خادماً ومساعداً لفروع المعرفة في العلم الآخر.

العون الذي تُقدّمه الفلسفة للعرفان

أ - إنّ العرفان الحقيقي لا يحصل إلّا عن طريق عبادة الله وطاعة أوامره، ولا يمكن أن تتمّ عبادة الله من دون معرفته، ومعرفته تحتاج

(١) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦م: ص ٨٧ فما بعد.

إلى الأصول الفلسفية.

ب - إنَّ تشخيص صحّة المكاشفات العرفانية يتمّ بعرضها على موازين العقل والشرع، وينتهي ذلك بواسطة واحدة أو أكثر إلى الأصول الفلسفية.

قال ابن تركة في تمهيد القواعد: «لابدّ للسالكين من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجدّ والاجتهاد، أن يحصلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية، بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجية، بقطع العلائق المكدرّة، وتحليلته بمكارم الأخلاق ومحامدها، حتّى تصير هذه العلوم النظرية - التي من جملتها الصناعة الآلية المميّزة - بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية؛ وذلك لأنّ الملكة الحاصلة عُقِبَ هذه النظريات اليقينية، لابدّ وأن تكون مميّزة لليقينيّات عن غيرها، كالملكات الحاصلة عُقِبَ استحضار الأبحر الشعرية والنغم الموسيقية، فإنّ بها يتمكّن صاحبها من التمييز بين الموزون وغير الموزون ممّا يتحرّر فيه أصحاب النظر، فإذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة، فلو تحرّر في أثناء الطلب والسلوك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر، يتمكّن من استخراجها بتلك الملكة الفاضلة من توجيه حقيقته للمسترشد الناقد، ولا يخفى أنّ هذا أتمّ في الكمال والتكميل، وأكمل ممّا لم يكن له ذلك»^(١).

ج - لمّا كان الشهود العرفاني إدراكاً باطنياً وشخصياً محضاً فإنّ

(١) تمهيد القواعد، مصدر سابق: ص ٤٠٥.

تفسيره الذهني ونقله إلى الآخرين يتمّ بواسطة الألفاظ والمصطلحات، والالتفات إلى أنّ كثيراً من الحقائق العرفانية أرفع من مستوى الفهم العادي فلا بدّ من استخدام مفاهيم دقيقة واصطلاحات مناسبة حتّى لا تؤدّي إلى سوء تفاهم معكوس، ومن الواضح أنّ تعيين المفاهيم الدقيقة يحتاج إلى ذهن متمرّس قد تعودّ على معالجة المسائل الفلسفيّة.

ما يُقدّمه العرفان للفلسفة من عون

أ - إنّ المكاشفات والمشاهدات العرفانيّة تُوفّر مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفيّة، فتساهم بذلك في توسعة نطاق الفلسفة ونموّها.

ب - في المسائل التي تثبتّها الفلسفة عن طريق البرهان العقلي تصبح المشاهدات العرفانيّة مؤكّدة وسنداً لصحّتها، وفي الواقع فإنّ ما يفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبي^(١).

هذه الخدمات المتبادلة بين الفلسفة والعرفان لا تلغي التمايز بينهما والفوارق الهامّة بين المدرستين، ولكن هذه الخدمات ظهرت بشكل أعمق بين المدرستين عندما انقسمت الفلسفة إلى فلسفة عقلية وهي (الفلسفة المشائيّة)، وفلسفة قلبية (الفلسفة الإشراقيّة) التي أسّسها شهاب الدّين السهروردي الذي كان أحد أتباع المدرسة المشائيّة بحسب قوله: «وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها، وكان مصرّاً لولا أن

(١) اليزدي، محمّد تقي مصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م: ص ١١٥ - ١١٦.

رأى برهان ربّه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجّة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدات»^(١).

وعندما برز التباين بين الفلسفتين المشائية والإشراقية تبلور موقف جديد بين العرفان والفلسفة حيث ظهر لنا وجود بعض الفلاسفة لهم ميل واضح تجاه المدرسة العرفانية والإشراقية ومنهم الفارابي الذي كانت له ميل تجاه المنهج الإشراقي كما برز في كتابيه «فصوص الحكم» و «الجمع بين رأي الحكيمين» أي أرسطو وإفلاطون، وفي هذا يقول مطهري: «وكان الفارابي من المشائين إلا أنّه لم يخل بنفسه الوقت عن ذوق في الإشراق، كما يحكي عن ذوقه الإشراقي في كتابه: فصوص الحكم»^(٢).

ومنهم أيضاً ابن سينا الذي أيضاً كانت له ميل واضحة تجاه الإشراق وجاء ذلك في تعبيراته وتعبيرات من كتب عنه من المستشرقين.

ففي كتابه «منطق المشرقيين» يقول:

«وبعد، فقد نزعنا الهمّة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ولا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو إعادة أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منّا لما ألفه متعلّمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة منهم، ولما سمع منّا في كتب ألفناها للعامة عن المتفلسفين

(١) الشيرازي، محمّد بن مسعود قطب الدين، شرح حكمة الإشراق للسهروردي: ص ١٢.

(٢) مطهري، مرتضى، الإسلام وإيران، عطاء وإسهام، دار الحق، بيروت، ١٩٩٣م. ص

المشغوفين بالمشائين الظانين أنّ الله لم يهد إلّا إيّاهم ولم ينل سواهم.. ثمّ قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسمّيه اليونانيّين (المنطق) - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيّين اسمٌ غيره - حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكلّ شيء وجهه، فحقّ ما حقّ وزف ما زف. ولمّا كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى «المشائين» من اليونانيّين كرهنا شقّ العصا ومخالفة الجمهور، فانجرّنا إليهم وتعصّبنا للمشائين»^(١).

ويقول أحد المستشرقين كارادي فو: «.. والذي يُقال عنه أيضاً أنّه كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق»^(٢)؛ ويقصد بذلك ابن سينا. ومن العرفاء الذين انطبعت معالجاتهم بصبغة فلسفيّة صدر الدّين الشيرازي وابن عربي الذي وضع أسس العرفان النظري أو الفلسفي. وبهذا يمكن أن نقول بأنّ الفلسفة والعرفان قد بدأت خطواتهما الأولى نحو التصالح خصوصاً على يد صدر الدّين الشيرازي الذي كان ملتقى الفلسفة والعرفان فضلاً عن الإشراق وفلسفة ابن سينا. فقد يكون كلا المنهجين - الفلسفي والعرفاني - يسعيان لنفس الحقيقة، إلّا أنّه من المؤكّد أنّهما يختلفان في الأساليب بشكل عامّ.

(١) ابن سينا، أبو علي حسين بن عبدالله، منطق المشرقيّين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ: ص ٢ - ٣.

(٢) بدوي، د. عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة؛ دراسات لكبار المستشرقين، ألّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

وفي هذا الإطار نجد من المناسب أن نذكر حكاية لقاء أبي سعيد أبو الخير مع أبي علي سينا اللذين يمثلان منهجين وطريقين في خطّ التفكير الإسلامي، والتي وردت في كتاب «أسرار التوحيد» وحاصلها:

أنّه في يوم من الأيام كان الشيخ أبو سعيد في أحد المجالس في نيشابور يخطب، فخرج عليه من التكية الشيخ ابن سينا، وعلى الرغم من أنّهما كانا يتكاتبان من قبل إلا أنّهما لم يتقابلا، فعندما دخل عليه ابن سينا التفت نحوه الشيخ أبو سعيد وقال: جاء الحكيم... جلس ابن سينا إلى أن أنهى أبو سعيد خطبته، وانفضّ من بعده المجلس.

ثمّ اتّجها نحو البيت. دخل ابن سينا بيته وأغلق من ثمّ الباب واختليا ثلاثة أيّام كاملة لم يحسّ عليهما أحد... بعد ثلاثة أيّام غادر ابن سينا البيت، فسأله تلامذته كيف وجدت الشيخ أبا سعيد؟ فقال: كلّ ما أعلمه هو يراه، وسأل تلامذة أبي سعيد أستاذهم كيف وجدت الشيخ الرئيس ابن سينا؟ قال: كلّ ما أراه يعلمه^(١).

وجاء أنّ ابن سينا أصبح بعد ذلك يخلص للشيخ أبي الخير؛ لأنّه رأى منه العديد من الكرامات، وأصبح يكنّ له احتراماً كبيراً وكتب حول العرفاء في كلّ كتاب ألفه مثل كتاب «الإشارات» الذي خصّص فيه فصلاً كاملاً في إثبات كرامات الأولياء وحالات المتصوّفة.

وقد تكون هذه القصّة خرافيّة ومن صنع الخيال، إلا أنّ المستفاد منها هو مدى ما يمكن تحقيقه من انسجام ووثام بين العارف والفيلسوف.

(١) بن منور، أسرار التوحيد، تحقيق: أحمد بهمنيار، ص ١٥٩ - ١٦٠، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٣٢ ١٩٥٣ م: ص ٢٠٩ - ٢١١.

الموقف المشائي من الشريعة

بقيت هناك مقولة يرددها كثيرون تفيد أن الفلسفة المشائية في العصر الإسلامي لا تعنى كثيراً بمطابقة مقولاتها الفلسفية التي انتهت إليها من خلال أصولها العقلية وقواعدها المنطقية لظواهر الشريعة المقدسة، بل هي مؤمنة بتلك المقولات الأساسية في هذه المدرسة سواء طابقت ظواهر الشريعة الإسلامية أم لا.

إلا أنه لا يمكن الإذعان لهذه الدعوى على إطلاقها؛ لأن المفروض بهذه المدارس أنها تتصف جميعاً بـ «الإسلامية»، وهذا يستلزم أن تكون موافقة في أصولها العامة وخطوطها الكلية للأفكار الأساسية التي جاء بها الإسلام.

على هذا الأساس فنحن نعتقد أن جميع الفلاسفة الإسلاميين كانوا بصدد التطبيق بين المقولات الفلسفية التي يؤمنون بها وبين معطيات الشريعة الإسلامية - وثم شواهد كثيرة في كلمات هؤلاء الأعلام لا مجال لذكرها هنا - ولم يكن ذلك مقصوداً على الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي، بل نجده واضحاً في الاتجاه الكلامي والعرفاني أيضاً، لأن هؤلاء جميعاً كانوا مؤمنين بالإسلام قبل أن يكونوا فلاسفة ومتكلمين وعرفاء.

والأساس الذي كان ينطلق منه هؤلاء الحكماء هو أنهم كانوا معتقدين «أن الشريعة الحقّة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقّة بصفاتها صادرة عن مبدأ العقل

وقيومه» وهذا ما نجده واضحاً في كلمات الفارابي وغيره كما سيأتي في كلمات صدر المتألهين الشيرازي.

التقويم

أجل يبقى الكلام في نجاح الفلسفة المشائية في مجال التطبيق، والسؤال: هل استطاعت هذه الفلسفة التي نضجت واكتملت في بيئة الفكر الإسلامي، أن توفّق لهذا التطبيق الذي كانت تسعى إليه أم أخفقت في هذا المجال، ولم تستطع بناء صرح فلسفي يكون قادراً على إثبات المعطيات الدينية الأساسية من خلال القواعد العقلية والموازن المنطقية؟

يمكن القول: إنّ المدرسة المشائية لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، بالأخصّ في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالنشآت الوجودية التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسية الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفياً وعقلياً، وهذا على عكس ما سنجده في مدرسة الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، حيث إنّها كانت موفّقة إلى حدّ كبير لتأسيس أصول عقلية لها القدرة الكافية على تبين المعطيات الدينية وإثباتها من خلال القواعد العقلية المتقنة.

ولكن يبقى هذا التساؤل: لماذا لم توفّق أصول الفلسفة المشائية لذلك؟ وما هو السبب الرئيسي الذي أدّى بها إلى هذا الإخفاق؟

في مقام الإجابة يمكن القول إجمالاً: إنّ هذه الخيبة يمكن أن ترجع لعدّة إشكالات يرتبط أهمّها بالمقولات الفلسفية والقواعد

العقلية التي أسسوها وافترضوا أن معطياتها كنصوص سماوية معصومة عن الخطأ، وقضايا عقلية ضرورية لا تقبل النقد والتمحيص، ومن خلال ذلك أخذوا يفكرون في المعطيات الدينية محاولين تطبيقها على قواعدهم الفلسفية التي انتهوا إليها، ووقعوا في ورطة تأويل النصوص الدينية بما ينسجم مع النتائج العقلية.

بتعبير آخر: كان الذي يكمن في التفكير الباطني لهؤلاء الفلاسفة أن معطيات العقل غنية عن البحث والتفسير والتمحيص، على عكس معطيات الشريعة؛ فإنها قابلة لكل تفسير وتأويل وتطبيق، فكان هذا منشأ لابتعادهم عن ظواهر الشريعة بنحو أو بآخر، فاتهموا من قبل خصومهم المتكلمين بأنهم لا يراعون حرمة للظواهر الدينية وإنما الذي يهتمهم هو الحفاظ على مقولاتهم وقواعدهم الفلسفية مهما أمكن، ولعل هذا هو السبب الذي دعا البعض إلى أن يقول عنهم ما نقلناه فيما سبق.

وكيف ما كان لا نبالغ إذا قلنا: إن هذا الاتجاه الفلسفي في الفكر الإسلامي استطاع أن يحكم قبضته الفكرية وتكون له السلطة المطلقة لقرون عديدة، إلى أن ظهرت المباني الفلسفية التي وضع أسسها الشيرازي في القرن الحادي عشر من الهجرة في مدرسته «الحكمة المتعالية»، وعندها أخذ نجم هذا الاتجاه بالأفول.

ومن أبرز أتباع هذه المدرسة في المشرق الإسلامي؛ الفارابي والمحقق الطوسي (شارح الإشارات) والمحقق الداماد (أستاذ صدر الدين الشيرازي) وغيرهم. وأمّا في المغرب الإسلامي فأبرز أتباعها هم: ابن رشد، وابن باجة، وابن صائغ وغيرهم.

تلخّص ممّا مرّ: أنّ الاتّجاه العامّ السائد لدى أبناء هذه المدرسة في المقام الأوّل من البحث هو الطريقة العقلية للوصول إلى الكشف عن الحقائق، وهذا ما يجعلها منسجمة تماماً مع المقام الثاني من البحث وهو المنهج المتّبع لإيصال هذه المعارف والحقائق إلى الآخرين.

المدرسة الإشراقية

وهي المدرسة العقلانية التي لا تتقاطع مع القرآن والعرفان، ويعدّ شيخ الإشراق السهروردي زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلامي، على خلاف فيما إذا كان هذا الاتجاه امتداداً للاتجاه الإفلاطوني في الفكر اليوناني أم لا؟

الآفاق والتحوّلات

كيفما كان، ففي الوقت الذي كان الفيلسوف الأندلسي «ابن رشد» مشغولاً في المغرب الإسلامي في الدفاع عن المدرسة المشائية التي تعرّضت جملة من قواعدها وأصولها لنقد هزّ أسسها ومبانيها من قبل حجة الإسلام «الغزالي» في كتابه «تهافت الفلاسفة»، كانت هناك في المشرق الإسلامي بذور تكوّن مدرسة فلسفية أخرى وضع أسسها السهروردي في كتابه الرئيس «حكمة الإشراق».

أصول هذه المدرسة لم تكن تنطلق من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعاداً كبيراً، فلهذا نجد أنّ ما كان له أهميّة خاصّة في الفكر المشائي - وهو النظر والاستدلال - لم يعد هو المحور والأساس في هذه المدرسة الجديدة، وما كان عديم الأهميّة هناك - وهو الشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية - صار هو المحور هنا.

بل يمكن القول: إنّ ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، يؤلّف انعطافة أساسية في تاريخ هذا الفكر، حيث أدّى بزوغ فجر الحكمة الإشراقية على أفق الفلسفة والعلم، إلى تغييرات أساسية في المنطلقات التي كانت تنطلق منها الحكمة المشائية، التي كانت لها الهيمنة التامة على الأجواء الفكرية والفلسفية، ممّا أدّى بدوره إلى توقّف الحركة الفلسفية - ولو لأمد - وهذا هو القانون السائد في كلّ المدارس الفكرية والفلسفية التي بزغت على مرّ التاريخ الإنساني.

ولكن الفلسفة الإشراقية استطاعت من خلال المنطلقات الجديدة التي نادت بها، أن تذيب بظهورها ذلك الجمود والخمود الفكري الذي كان قائماً قبلها، وتكون منطلقاً لفلسفة جديدة قائمة على أسس غير الأسس التي قامت عليها الفلسفة المشائية، وهذه الطريقة التي استحدثها شيخ الإشراق سوف يكون لها الأثر الكبير في الجذور الفلسفية التي قامت عليها مدرسة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي.

العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية

يمكن تمييز هذه المدرسة عن المدارس الأخرى التي تقدّمت الإشارة إليها من خلال الأسس والقواعد التي تعتمدها في المقام الأوّل من البحث، وهو المنهج المتّبع للتعرف على حقائق الوجود، والسبيل الذي لا بدّ من اختياره لتأسيس رؤية كونية عن الله والعالم و الإنسان. وأمّا في المقام الثاني من البحث؛ وأعني به الطريق الذي تثبت

تلك المدّعيّات للآخرين فهو - كما قلنا مراراً - الاستدلال العقلي البرهاني، فلا يختلف هذا الاتجاه عن الاتجاهات السابقة عليه.

ومن الخير أن نتبّع كلمات مؤسّس هذه المدرسة للتعرف على النهج الذي اختاره للوصول إلى الغاية التي يبتغيها.

يقول السهروردي: «وأما أنت إن أردت أن تكون عالماً إلهياً من دون أن تتعب وتداوم على الأمور المقربة إلى القدس، فقد حدثت نفسك بالمتنع أو شبيه المتنع، فإن طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا ويأتيك البارقة النورانية وسترتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة»^(١).

المزاوجة بين العقل والكشف

الواضح من عبارة السهروردي هذه أنّ الطريق لدرك العلوم الإلهية والمعارف الحقيقية إنّما يكمن بتهديب النفس والمداومة على الأمور المقربة إلى عالم القدس والطهارة. ولكن هذا ليس بمعنى ردّ النظر والفكر والاستدلال العقلي - كما قد يتوهّم بعض من أنّ هذا الاتجاه لا يختلف عن المسلك العرفاني - بل العكس؛ فإنّ شيخ الإشراق يصرّح بأهمية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه للوصول إلى الغاية المطلوبة، فلهذا يقول: «إنّه لا يمكن فهم حقيقة الحكمة الإشراقية ما لم يكن الحكيم ماهراً في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية». والشاهد على ذلك هو أنّه ينصح بمطالعة كتاب «التلويحات» ثمّ «المشارع والمطارحات» قبل الوقوف على كتابه

(١) ديناني، د. غلام حسين إبراهيمي، شعاع أنديشه و شهود در فلسفه سهروردي (بالفارسية)، منشورات الحكمة: ص ٤٧.

الأساسي الذي يبيّن فيه أصول مذهبه الفلسفي وهو «حكمة الإشراق»، الذي يعبر عنه صدر الدّين الشيرازي: «بأنّه قرّة عيون أصحاب المعارف والأذواق»^(١).

يقول في كتاب «المطارحات»: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثيّة، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ (حكمة الإشراق)، وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بـ (التلويحات)»^(٢).

وهذه العبارة خير دليل على أنّ الحكمة الإشراقية لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاصّ به. ولكن لا تكتفي بالعقل وحده في إدراك الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معاً للوصول إلى الكمال المطلوب. فالعقل والكشف كلّ واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها.

يقول في «حكمة الإشراق»: «والحكماء كثيرة وهم على طبقات وهي هذه:

أحدها: حكيم إلهي متوغّل في التألّه عديم البحث.

ثانيها: حكيم بحاث عديم التألّه.

ثالثها: حكيم إلهي متوغّل في التألّه والبحث...».

إلى أن يقول: «وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث، وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث»^(٣).

(١) الشيرازي، صدر الدّين محمّد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح: جلال الدّين آشتياني، ومقدمة السيّد حسين نصر: ص ١٩١.

(٢) فلسفة السهروردي، ديناني، مصدر سابق: ص ٤٧.

(٣) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٢٢.

يقول قطب الدين الشيرازي - شارح حكمة الإشراق - في ذيل هذه العبارة: «إنّ الطبقة الأولى هم أكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوّف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبدالله التستري ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي، وإنّ الطبقة الثانية هم عكس الأولى، وهم من المتقدّمين أكثر المشائين من أتباع أرسطو ومن المتأخّرين كالشيخين الفارابي وأبي علي وأتباعهما. وإنّ الطبقة الثالثة هم أعزّ من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحداً من المتقدّمين موصوفاً بهذه الصفة، ولا من المتأخّرين غير صاحب هذا الكتاب».

وعلى هذا فالحكمة الإشراقية وإن كانت مخالفة لكثير من المباني المشائية، إلّا أنّها لم تخالف المنهج العقلي الاستدلالي المتبع عند المشائين، يؤيد ذلك أنّنا نجد أنّ الإشكالات التي أوردها السهروردي على أصول المشائين جعلها تحت عنوان «كشف المغالطات» حيث قال: «الفصل الثالث - في بعض الحكومات - في نكت إشراقية والنظر في بعض القواعد (أي للمشائين) ليعرف فيها الحقّ، ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات...»^(١).

وهذا التعبير يكشف أنّ العقل كان حجّة قاطعة عند الحكمة الإشراقية، وأنّ المرفوض منه المغالطات التي جاءت في كلمات المشائين.

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ١٧١.

اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان

وعلى هذا الأساس يتّضح بأنّ المنهج المتّبع عند المدرسة الإشرافيّة ليس هو المنهج نفسه المتّبع عند الاتّجاه العرفاني - كما قد يُتوهّم - بل إنّ هناك نقطة اشتراك بينهما ونقطتي تمايز، أمّا وجه الاشتراك فهو اعتماد كلا الاتّجاهين على صقل القلب وتصفّيته وتهذيب النفس والمجاهدة العمليّة، وأمّا وجه الامتياز بينهما فيتخلّص في أمرين:

الأوّل: إنّ المنهج العرفاني يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود، بل يرى أنّ الطريق العقلي لا جدوى منه ولا طائل تحته - كما تقدّم من خلال نقل بعض كلمات القوم - وهذا بخلافه في الاتّجاه الإشرافي فإنّه يقبل الاستدلال العقلي المبني على مقدّمات برهانيّة يقينيّة، ولكن لا بمفرده بل بالاستعانة بالكشف والمشاهدة أيضاً. فهو وإن أقرّ القواعد العقليّة في عمليّة اكتشاف الحقيقة، إلّا أنّه يرفض كفاية ذلك وحده في هذا المجال، وإنّما يعدّ الاستدلال أحد أسباب كشف الحقيقة، ومن هنا تعدّ الفلسفة الإشرافيّة فلسفة استدلالية سلوكيّة تريد الاتّصال بالحقيقة مباشرة، لا من خلال المفاهيم والصور الذهنية فقط.

الثاني: إنّ الهدف الذي يبتغيه العارف هو مشاهدة الحقائق على ما هي عليه، ولا يرى الفهم والإدراك العلمي الحصولي كمالاً للإنسان وهذا بخلاف الإشرافي، كأبي حكيم وفيلسوف آخر، الذي يريد إدراك الحقيقة وفهمها. والفرق بينهما كما يقول صدر المتألّهين: «والفرق بين

علوم النظّار وبين علوم ذوي الأبصار، كما بين أن يعلم أحد حدّ الحلاوة وبين أن يذوق الحلاوة، وكم فرق بين أن تدرك حدّ الصّحة والسلطنة وبين أن تكون صحيحاً سلطاناً وكذلك مقابل هذه المعاني»^(١).

ومن الأصول الأساسيّة التي اعتمدتها المدرسة الإشراقية في الوصول إلى رؤية كونية عن الوجود ونظامه هو تأكيدها وحثّها على لزوم التمسك بالكتاب والسنة وعدم تخطيها وتجاوزهما. يقول السهروردي في رسالته حكمة التصوّف: «أول ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من أبّ إليه، وما تعطلّ من توكلّ عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث، من لم يعتصم بحبل القوى غوى، وهو في غاية جبّ الهوى، ألم تعلم أنّه كما قصرت قوى الخلائق عن إيجادك، قصرت على إعطاء حقّ إرشادك، بل هو ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ﴾ ثُمَّ هَدَى ﴿^(٢) قدرته أوجدتك، وكلمته أرشدتك»^(٣).

ويقول أيضاً: «أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله ونواهيه والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار - بالكلية - وترك ما لا يعينكم من قول أو فعل وقطع كلّ خاطر شيطاني»^(٤).

(١) تفسير القرآن الكريم، لصدر المتألّهين الشيرازي، مصدر سابق: ج ٧، ص ١٠.

(٢) طه: ٥٠.

(٣) السهروردي، شهاب الدّين يحيى، ثلاث رسائل لشيخ الإشراق: الألواح العمادية، كلمة التصوّف، اللّمحات (بالفارسيّة)، مقدّمة وتصحيح نجف علي حبيبي، طهران، ٢٠٠٠ م: ص ٨٢.

(٤) فلسفة السهروردي، ديناني، مصدر سابق: ص ١٧.

ومن النقاط الواضحة في كتابات مؤسس هذه المدرسة، الاستفادة من الآيات القرآنية والتأمل في مضامينها العالية واستخراج نكات لطيفة دقيقة منها، وهذا ما لم نعهده في كلمات جملة من الاتجاهات السابقة عليه.

يقول السهروردي في هذا المجال: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط»^(١). ويقول في أمر الدُّعاء: «وكن كثير الدُّعاء في أمر آخرتك، فإن الدُّعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلُّ معدٍّ لما يناسبه»^(٢).

العناصر الأساسية والتقويم

هذا مجمل الأصول والمباني الأساسية التي تنطلق منها هذه المدرسة لمعرفة الحقائق الوجودية والوقوف عليها وهي:

١ - المشاهدة والمكاشفة.

٢ - العقل والاستدلال.

٣ - ظواهر الكتاب والسنة.

ومن الواضح أنّ هذا كلّه فيما يرتبط بالمقام الأوّل من البحث، وأمّا إذا انتقلنا إلى المقام الثاني، وهو السبيل لإثبات هذه الحقائق للآخرين، فهو - كما قلنا - طريق عقليّ يعتمد المنهج والأسلوب العقلاني

(١) ثلاث رسائل لشيخ الإشراق، مصدر سابق: ص ١٢٩.

(٢) فلسفة السهروردي، ديناني، مصدر سابق: ص ٤١.

للوصول إلى ذلك الهدف السامي.

أجل يبقى الكلام في أنّ المدرسة الإشراقية - كما كانت موفقة في اكتشاف منابع المتعددة للوصول إلى معرفة الأشياء - فهي لم تبطل بما ابتليت بها المدارس السابقة عليها في عملية التطبيق ما بين معطيات الشريعة الحقّة، وبين ما انتهت إليه من القواعد العقلية، أو المشاهدات الذوقية، أو الظواهر الدينية، حيث إنّنا وجدنا تلك الاتجاهات جميعها أحادية التفكير وتدور حول محور واحد، وأصل فارد، وهذا ما نجت منه المدرسة الإشراقية، إذ استطاعت أن تنطلق من هذه منابع جميعاً في اكتشاف رؤيتها عن الكون والحياة.

ولكن هل حالفها التوفيق في المقام الثاني من البحث أيضاً، فاستطاعت تأسيس منظومة فلسفية عقلية متقنة تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المدّعات التي انتهت إليها في المقام الأول؟

لكي يمكن إعطاء رأي علمي قائم على أسس صحيحة، لابدّ من الوقوف على المباني والقواعد العقلية التي أسستها هذه المدرسة تفصيلاً، حيث نعرف أنّ السهروردي قد درس الفلسفات السابقة عليه، وتأمل في المعطيات العرفانية للعرفاء، ووقف على القواعد التي يمكن استخلاصها من الدّين الإسلامي الحنيف، فاستخلص منها جميعاً أصولاً وأسساً اعتمدها في فلسفته.

ولكن يمكن القول - بنحو الإجمال - إنّها لم تستطع أن تحقّق النجاح الذي حقّقه في المقام الأول من البحث، بل كان ذلك من نصيب صدر المتألّهين الشيرازي في الحكمة المتعالية.

سبب التسمية

بقي تساؤل لابدّ من الإجابة عنه، هو: لماذا سمّيت هذه المدرسة بـ«الإشراقية»؟

قال المحققون: إنّ سبب ذلك هو أنّ العلم نور يشرق في قلب العارف، لأنّ هؤلاء يعتقدون «أنّ مثل القلب مثل المرآة المجلوة المصقولة محاذياً للّوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلهية، فكما لا يمكن أن يكون شيء محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثر فيها فكذلك لا يمكن شيء أن يكون محاذياً للّوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبية الصافية.

وعن حقيقة الأدران الحاصلة والأوساخ العارضة للمرآة القلبية بسبب التعلّقات الدنيوية أخبر الله تعالى بقوله: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١)، وبقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٢)، وبقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾^(٣)، وغير ذلك من الآيات: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٤)،^(٥).

فمثل أهل النظر والاستدلال في تحصيل المعارف، وأهل المكاشفة والتصفية في مشاهدة الحقائق، كمثّل أهل الروم والصين في صناعتهم للتصوير الذي حكاه الغزالي في إحياء العلوم عنهم، وهو:

(١) المطففين: ١٤.

(٢) البقرة: ٧.

(٣) البقرة: ١٠.

(٤) العنكبوت: ٤٣.

(٥) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٥٣٥.

«إنَّ أهل الروم قاموا وتوجَّهوا إلى سلطان الصين ودخلوا عليه وقالوا: نحن جئنا من الروم في دعوى مع أهل الصين في صناعتهم التي هم مشهورون بها، أعني صناعة النقش والتصاوير.

فقال لهم السلطان: فكيف نعرف صنعتكم وصنعتهم؟

فقال أهل الروم: عيَّن لنا موضعين بحيث ما يطلع أحدٌ منَّا على الآخر حتَّى نعمل صنعتنا، فذاك الوقت أنت تحكم بيننا.

فعيَّن لهم السلطان صفةً كبيرة، وحال بينهما بستر مانع فصل كلَّ واحد منهما عن الآخر، فاشتغل كلٌّ منهما بنقش حائط من حيطان الصفة، فأهل الروم لمَّا عرفوا مهارة أهل الصين وصناعتهم وتحقَّقوا أنَّهم ليسوا من رجالهم اشتغلوا بصقل حائطهم وتصفيته مدَّة اشتغال أهل الصين بتصويره وتزويقه، فلمَّا فرغ أهل الصين من شغلهم توجَّهوا إلى السلطان، وقالوا: فرغنا من شغلنا ولا بدَّ من الحكم بيننا.

فقام السلطان ودخل الصفة وأمر برفع الستر بينهما، فحين ارتفع الستر انعكس النقش الذي كان على حائط أهل الصين فظهر في حائط أهل الروم أحسن وألطف من ظهوره على حائطهم، لأنَّه كان يظهر في حائطهم كأنَّه متحرِّك لصقالته ولطافته، فحكم السلطان بأنَّ هذا ألطف وأحسن».

يقول السيّد حيدر الآملي معلقاً على الحكاية: «إنَّ تحصيل علوم أهل الظاهر مثل أهل الصين في صناعتهم، ومثال أهل الباطن مثال أهل الروم في صقلتهم، أعني أنَّ المدَّة التي يقضيها أهل الظاهر في نقوش العلوم على ألواح خواطهم بقلم التحصيل يقضيها أهل الباطن في

تصفية قلوبهم وصقلها من الرّين والختم الحاصلين لها بسبب التعلّقات
الدنيويّة، حتّى إذا ارتفع الحجاب حصل لهم بذلك من العلوم
والمعارف دفعة بقدر ما حصل لأولئك بسنين كثيرة، بل وأضعاف ذلك
بمرار كثيرة»^(١).

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٥٣٧.

مدرسة الحكمة المتعالية

ننتهي أخيراً إلى مدرسة الحكمة المتعالية التي وضع أسسها صدر الدين الشيرازي المعروف في الأوساط العلميّة والفلسفيّة بـ «صدر المتألّهين»^(١).

(١) صدر المتألّهين الشيرازي المشهور بالملاّ صدرا، المتوفّى عام (١٠٥٠هـ) والذي أسّس مدرسة الحكمة المتعالية، ويذكر أنّ كلمة «الحكمة المتعالية» استخدمت من قبل ابن سينا أيضاً في كتابه «الإشارات». غير أنّ مدرسة ابن سينا لم تُعرف قطّ باسم الحكمة المتعالية، وأنّ صدر المتألّهين هو الذي سمّى فلسفته بالحكمة المتعالية فتميّزت بذلك.

ومدرسة صدر المتألّهين الفلسفيّة تشبه المدرسة الإشراقيّة من حيث الأسلوب، بمعنى أنّه يعتقد بالاستدلال والكشف والشهود معاً؛ لكنّها تختلف عنها من الناحية الأصوليّة ومن حيث الاستنتاجات، وفضلاً عمّا حققته مدرسة صدر المتألّهين من المسائل الخلافيّة بين المدرسة المشائية والإشراقيّة، فإنّ المسائل الخلافيّة بين الفلسفة والعرفان، أو الفلسفة وعلم الكلام قد حُلّت عند صدر المتألّهين تماماً. وتجدر الإشارة إلى أنّ فلسفة صدر المتألّهين ليست فلسفة التقاطيّة، وإنّما تمثّل نظاماً فلسفياً خاصاً، وإن كانت الاتّجاهات الفكرية الإسلاميّة قد أثّرت فيها.

تمكّن صدر المتألّهين من استيعاب ما وصل من الفلسفة عن قدماء اليونان خصوصاً ما أثّر عن إفلاطون وأرسطو، وكذلك استيعاب ما تركه حكماء المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق، وما أضافوه على الفلسفة مستعيناً على ذلك بعرفانه الكبير وقوّته وهدايته الباطنيّة. ثمّ لجأ إلى وضع أسس جديدة للفلسفة تستند إلى أصول وقواعد محكمة وثابتة من حيث الاستدلال والبرهان. وقد تمكّن من نظم مسائل الفلسفة بأسلوب رياضيّ يعتمد فيه كلّ موضوع على الآخر ويستنبط منه، وبذا أخرج الفلسفة من طرق الاستدلال المتناثرة.

صدر المتألهين

لم يذكر أصحاب التراجم سنة لولادة الشيرازي، ولكن قالوا إن وفاته كانت سنة ١٠٥٠ من الهجرة. إلا أن المحقق السيد جلال الدين الأشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألهين أن سنة ولادته هي سنة ٩٧٩هـ. وعلى هذا الأساس فعمره الشريف حين الوفاة هو إحدى وسبعون سنة^(١).

«ولد في شيراز من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل كان أحد وزراء دولة فارس التي عاصمتها شيراز وأنه من عائلة محترمة هي عائلة قوامي، وهذا الوزير لم يولد له ذكر. فنذر الله أن ينفق مالا خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رُزق ولداً ذكراً صالحاً موحداً، فكان ما أراد في شخص ولده هذا محمد صدر الدين، فتربى هذا الولد الوحيد لأبويه في حجر والده معزاً مكرماً، وقد وجهه لطلب العلم، ولما توفي والده الذي لم نتحقق سنة وفاته، رحل صاحبنا لتكميل معارفه إلى أصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذ في عهد الصفوية»^(٢).

الحكمة المتعالية

لكي تتضح أهمية الدور الذي نهضت به هذه المدرسة للكشف

(١) آشتياني، جلال الدين، شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا (بالفارسية)، نشر نهضت زنان مسلمان: ص ١.

(٢) المظفر، محمد رضا، مقدمة كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م: ج ١، ص ٤.

عن حقيقة المعارف التي جاء بها الإسلام في الرؤية الكونية التي ترتبط بـ «الله» و«الإنسان» و«العالم»، لا بدّ أن نرجع قليلاً إلى المسالك والمشارب التي سبقت ظهور هذه المدرسة؛ لنقف على القواعد والأصول التي أسّستها كلّ واحدة منها، حيث نجد أنّ الحكمة المشائية كانت تنطلق من أسس لتفسير الوجود والنظام الذي حكمته تختلف عن تلك التي ذكرتها الحكمة الإشراقية، وهما يفترقان عن المنهج العرفاني، وهكذا حال علم الكلام حيث كان له قواعد وأصول أخرى تختلف عن سابقتها. وهذا الاختلاف في المنهج المتبع لفهم مسائل الوجود والكشف عن أسرارهِ، أدّى إلى اختلافات أساسية في القواعد والأصول التي انتهت إليها هذه المدارس، ومنه انطلقت الرؤى الكونية المتعدّدة، فكانت هناك رؤية كونية فلسفية، أو عرفانية، أو دينية، وغير ذلك.

وهذا الاختلاف ألقى بظلاله على فهم القرآن الكريم الذي يُعدّ المنبع الأساسي لهذه المعارف والحقائق، فحاولت كلّ طائفة أن تحمل القرآن على تلك النتائج التي انتهت إليها وتفهمه من خلالها. فانبثق فهم عرفانيّ للقرآن، وفهم فلسفيّ - عقليّ، وفهم كلاميّ، وفهم روائيّ، وهكذا.

لقد أدّت هذه المسالك والاتّجاهات المتعدّدة إلى وقوع مصادمات فكرية حادة بين أتباعها، بل كانت في بعض الأحيان سبباً لوقوع مصادمات دموية بين الفلاسفة والعرفاء من جهة وبين المتكلّمين والفقهاء من جهة أخرى. وخير شاهد على ذلك ما نجده واضحاً في

كتابي «مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، وكذلك ما ينقله لنا التاريخ من الإعدامات التي أودت بحياة بعض العرفاء الذين جاهرُوا بعقائدهم، إثر اتّهامهم بالكفر والزندقة والحلول والاتّحاد من قبل خصومهم الفقهاء والمتكلمين، فهذا هو شيخ الإشراق السهروردي قد قُتل ظلماً وزوراً بسبب التماس عدّة من الذين خالفوه في آرائه الجديدة التي بشر بها.

هذه هي النظريات الفلسفيّة والعقائديّة التي كانت قائمة بين علماء المسلمين، وقد انطلقت مبادرات عديدة لجمع هذه الأصول والقواعد ضمن منظومة فلسفيّة واحدة توفّق بين مكاشفات العارف والقواعد والأصول التي يقولها الفيلسوف من جهة، وبين ظواهر الشريعة التي يتكلم عليها المتكلم والمحدّث من جهة أخرى، وهذه هي مقولة الجمع ما بين العرفان والبرهان والقرآن.

ربما كان أوّل من تنبّه إلى ذلك وحاول أن يجعل الأبحاث الفلسفيّة قائمة على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع هو أبو نصر الفارابي كما يذهب لذلك الطباطبائي^(١)، ثمّ جاء بعده دور ابن سينا في مقامات العارفين من الإشارات، لتتضح الفكرة أكثر على يد شيخ الإشراق السهروردي الذي أشرنا إلى المنهج الذي اتّبعه في مدرسته، ثمّ ظهرت بعده في كلمات شمس الدّين تركة والمحقّق الطوسي شارح الإشارات.

(١) الطباطبائي، محمّد حسين، مجموعة مقالات، إعداد هادي خسرو شاهي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م: ج ٢، ص ٦.

لكن هذه المحاولات أخفقت بأجمعها في الرسو على مقولات أساسية لإنشاء منظومة فلسفية تكون قادرة على التوفيق ما بين المعارف القرآنية من جهة وبين القواعد العقلية والمكاشفات العرفانية من جهة أخرى، وهذا لا يعني أنها لم تحقق نجاحاً في هذه المجالات، وإنما المقصود أنها لم تحقق القدر الأدنى لإنشاء مثل هذه المنظومة، حتى انتهى الأمر إلى صدر المتألهين الشيرازي، فحاول القيام بهذه المهمة التاريخية الجبارة التي خرج منها مظفراً منتصراً بالمقارنة مع من سبقه.

التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان

من هنا يُطرح هذا التساؤل الأساسي: ما معنى التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان؟ أهو بمعنى التلقيق ما بين الأصول الفلسفية للمشائين، والقواعد التي ذكرها العرفاء في العرفان النظري، والمباني التي أسسها المتكلمون في أبحاثهم الكلامية، بحيث تنتهي الحصلة إلى أن تكون الحكمة المتعالية هي مدرسة ملفقة من هذه المدارس؟ أم ليس الأمر كذلك بل إنّ تلك الفلسفات والمذاهب الفكرية هي بمنزلة العناصر والبني الأساسية بالنسبة إلى الحكمة المتعالية، بحيث فقدت العناصر المكوّنة لها صيغتها الخاصة بها، وامتزجت واتحدت هنا في منظومة فلسفية مستقلة دونما تناف لا مع البرهان ولا مع العرفان ولا مع القرآن؟

زعم بعض الباحثين أنّ الشيرازي لم يكن عنده شيء جديد وأنّ كلّ ما أتى به هو التلقيق ما بين الأصول التي وجدت في المدارس

السابقة عليه.

بيد أن هذه الدعوى تجانب الحقيقة كثيراً، فالحكمة المتعالية مدرسة فلسفية مركبة ولكنها موحدة ومبتكرة، وقد استطاعت أن تعالج مسائل الكون الأساسية من خلال طريقها الخاصة وفي ضوء الأسس التي اكتشفتها «فابتكرت طريقة فلسفية جامعة أوجدت انقلاباً فكرياً في تاريخ الفلسفة والعلوم، ووحّدت بذلك بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى، ودمجت العناصر المشائية والإشراقية والعرفانية والدينية، فتكوّن من دمجها ومزجها وتوحيدها فلسفة متعالية يمكن اعتبارها الحضارة الجديدة في التفكير الفلسفي. وابتكار الحكمة المتعالية هذه عملية فكرية سلوكية تعاطاها صدر المتألهين وأدّى بذلك تكليفه إلى الإنسانية والحضارة وإلى مبدئيهما ومبدأ الكل»^(١).

يقول العلامة مطهري: «إنّ المحقّق إذا طالع بدقّة كتب صدر المتألهين ووقف على المصادر والمنابع التي كانت قبله، يتّضح له - بنحو لا ريب فيه - أنّ فلسفة صدر المتألهين تعدّ منظومة فلسفية منظّمة ومبتكرة، ولا يعقل أن تتحقّق مثل هذه المنظومة من خلال الجمع ما بين منظومات مختلفة»^(٢) بل ومتخالفة.

(١) الشيرازي، صدر الدّين محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، المقدّمة، تعليقات للمولى علي النوري، صحّحه وقدم له محمّد خواجوي، مؤسّسة الدراسات الثقافية - قم، ص: مب .

(٢) مطهري، الشهيد مرتضى، مقالات فلسفية (بالفارسية)، منشورات الحكمة، قم: ج ٣، ص ٧٥.

ويقول الشهيد مطهري أيضاً:

«إنّ فلسفة المولى صدرا من جهة تشبه ملتقى أربعة طرق: هي الحكمة المشائية الأرسطوية، والسينائية، والحكمة الإشراقية السهروردية، والعرفان النظري لمحي الدين ابن العربي والمفاهيم الكلامية»^(١).

ويقول العلامة الطباطبائي:

«إنّ التأمل الدقيق في الحقائق الدينية والمكاشفات العرفانية وتطبيقها مع الأسس العقلية البرهانية، هيأت أرضية جديدة لصدر المتألهين لكي يحقق تقدماً كبيراً في الأبحاث الفلسفية من خلال الروح المتحركة الوثابة والمبدعة التي حلّت في الفكر الفلسفي وأخذت موقع السكون والخمود الذي كان يحكمها، مضافاً إلى النظريات المبتكرة والعميقة التي أضافها للفكر الفلسفي»^(٢).

على هذا نستطيع القول: إنّ المدرسة الفلسفية التي وضع أسسها صدر المتألهين لم تكن تلفيقاً ولا اقتباساً من الآخرين؛ لأننا عندما نقف على الأصول والقواعد التي نقحها وبرهن عليها نجدتها على أقسام:

الأول: إنّ بعض تلك القواعد لم تكن مطروحة في كلمات السابقين عليه من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، وإنّما طرح في كلماته لأول مرة.

(١) الإسلام وإيران: عطاء وإسهام، مصدر سابق: ص ٣٨٧.

(٢) مجموعة مقالات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦.

الثاني: كان قسمٌ منها مذكوراً في كلمات السابقين ولكنه كان مرفوضاً لعدم قيام البرهان عليه.

الثالث: إنّ هناك جملة من المسائل ورد ذكرها في كتب العرفاء السابقين عليه، إلا أنّها كانت تفتقر إلى الدليل العقلي الذي يثبتها.

اتّضح ممّا تقدّم أنّ المنهج الذي اتّبعه صدر المتألّهين لكشف حقائق الوجود ومعرفة أسرارهِ لم يكن هو الاستدلال العقلي المحض، كما رأينا في الحكمة المشائية، ولا المشاهدة والمكاشفة فقط كما هو الحال عند العرفاء، وليس هو الانطلاق من ظواهر الشريعة منعزلاً عن البرهان والعرفان كالمتمكّمين، وإنّما اعتمد في منهجه البرهان والعرفان والقرآن جنباً إلى جنب.

يقول الطباطبائي: «الذي يظهر من كلام صدر المتألّهين أنّه انتهى في آخر المرحلة الأولى من حياته العلميّة إلى أنّه لا ينبغي للحكيم أن يكتفي بالاستدلال العقلي المحض - الذي هو مسلك المشائين - للوصول إلى الحقائق العلميّة وخصوصاً في المعارف الإلهيّة، بل الجهد الفكري للإنسان كما يستطيع الوصول إلى القواعد الكلّيّة الفلسفيّة من خلال القياسات المنطقيّة، كذلك يستطيع الوصول إلى الحقائق والمعارف من خلال نمط آخر من الجهد الإنساني وهو الكشف والشهود. وكما أنّ بعض نتائج القياسات المنطقيّة والاستدلالات العقليّة لا ريب في مطابقتها للواقع والكشف عنه، كذلك هناك موارد للكشف والشهود فيها الخصوصيّة المتقدّمة نفسها، وإذا ثبت لنا بالبرهان القطعي صحّة ثبوت الوحي، عندها لا يبقى فرق أيضاً بين

المعارف الدينيّة التي يخبر عنها الدّين، والتي ترتبط بالمبدأ والمعاد وبين نتائج البراهين العقليّة والقطعيّة.

ومن هنا جعل صدر المتألّهين الأساس الذي انطلق منه للأبحاث عموماً، والإلهيّة خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهيّة عن طريق المقدمات البرهانيّة، والمشاهدات العرفانيّة، والموادّ الدينيّة القطعيّة^(١).

وما ذكره الطباطبائي عن فيلسوفنا الشيرازي نجد شواهد واضحة جليّة في مصنّفاته حيث يمكن تتبّع كلماته للوصول إلى أنّه اعتمد هذه العناصر الأساسيّة التي تألّفت منها الأصول الأوّليّة للحكمة المتعالية.

الفارق بين الحكمة المتعالية والحكمة المشائية والمدرسة العرفانيّة

إحدى المميزات الأساسيّة التي تفترق بها الحكمة المتعالية عن الفلسفة المشائية، أنّه بينما كان موقف الأخيرة من العرفان والقواعد العرفانيّة سلبياً على وجه العموم - بمعنى أنّ هذه الفلسفة لم تقرّ أصول المكاشفة والشهود ولم تؤمن بمعطيات تلك الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلميّة عليها والإيمان المنطقي بها، فرفضت كلّ قيمة لمعطيات العرفان العملي - نجد أنّ الحكمة المتعالية سلكت اتّجهاً آخر يقول: «إنّ الأصول العقليّة ليست بمثابة يمكن بناء صرح علميٍّ شامخ عليها؛ وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق

(١) مجموعة مقالات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥.

الوجودية التي تخضع عندها قوة العقل، لا لمنافاتها ومخالفاتها لتلك الحقائق. إذن يجب أن نحصل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلا أسس المكاشفة وقواعد الشهود، أعني الأسس والقواعد التي أنتجها الاتصال بسرّ الوجود مباشرة - كما يقول علم العرفان - ثمّ إذا تحصلت هذه الأسس والقواعد إمّا بالكشف المباشر والشهود المتصل بالغيب وإمّا بالإيمان بمن يدعي ذلك، فللباحث عن العرفان أن يستخرج المسائل عن تلك الأسس استخراجاً مبنياً على أصول العقل وضوابطه. فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتتلقّى بمثابة البنيات الأساسية للقضايا، بدلاً عن ذلك تلعب هنا - أي في طور العرفان - دور التنظيم والاستخراج، كالدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلالية^(١).

وأما الفرق بين الحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية فقد اتضح أيضاً؛ لأنّ الحكمة المتعالية تعطي دوراً أساسياً للاستدلال العقلي في مجال اكتشاف الحقائق الوجودية، إلا أنّها لا تعتقد أنّ العقل قادر على نيل كلّ الحقائق من خلال المنهج العقلاني وإنما تسمح له في حدود معينة وترفض قدرته على ما وراء ذلك، بخلاف ما وجدناه في بعض النصوص التي أشرنا إليها في المدرسة العرفانية التي أنكرت أن يكون للعقل أيّ دور في مجال الكشف عن حقائق الوجود والنظام الذي يحكمه.

(١) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: المقدمة، ص ١٢٨.

إلى هنا وقفنا على العناصر الأساسية التي تكوّن العمود الفقري لفلسفة صدر المتألهين في المقام الأول من البحث. وقد تبين أنّ المنهج الذي ابتكره الشيرازي لذلك هو إعطاء الأصالة والاستقلالية للبرهان والعرفان والقرآن على حدّ سواء، بنحو أدّى إلى التوافق والانسجام التامّ ما بين هذه المنابع، وهذا على العكس من المدارس والاتّجاهات السابقة عليه، حيث وجدنا أنّ كلّ واحدة منها تختطّ لنفسها طريقاً معيّناً وتغفل عن الطرق والمنابع الأخرى، أو تتعرّض لها بنحو الشاهد والمؤيد.

والحاصل أنّ ما يُستوضح من أسلوبه في التأليف أنّ له فكرة واحدة يسعى إليها جاهداً في كلّ ما ألف، وملخصها عبارته المتقدمة من «أنّ الشرع والعقل متطابقان».

«ففي الحقيقة إنّ فيلسوفنا له مدرسة واحدة فقط، هي الدعوة إلى الجمع بين المشائية والإشراقية والإسلام، هذه العناصر الثلاثة التي هي أعمدة أبحاثه ومنهجه العلمي في مؤلفاته، جعلت منه مؤسساً لمدرسة جديدة بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى في الفلسفة الإلهية»^(١).

بهذا انتهى الكلام في المقام الأول من البحث، وهو بيان المنابع والمصادر التي اعتمدها الشيرازي في تأسيس رؤيته الكونية عن الوجود وأسراره والعلاقات التي تحكم أجزائه.

(١) مقدّمة الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، المظفر، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢.

التقويم العام

المقام الثاني: وهو الحديث في أنّ تلك الرؤية الكونية التي انتهت إليها من خلال العناصر الأساسية التي اعتمدها، هل استطاع أن يؤسس استناداً إليها منظومة فلسفية متقنة تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات عن طريق المنهج العقلي والبرهاني، أم لم يكن موفقاً في ذلك؟

لا ريب أنّ النجاح الذي حققه الشيرازي في هذا المجال كان كبيراً جداً بنحو لا يمكن أن يُقاس إلى التجارب التي سبقته، بالأخص في المدرسة الإشراقية، التي حاولت ذلك ولم تُوفق له، مع أنّ عناصر الاتجاهين ومنابعهما كانت متقاربة بل مشتركة؛ وربما كان هذا هو سرّ نجاح هذه المدرسة وتحوّلها إلى إطار فكري وفلسفي ظلّ سائداً لقرون متعدّدة إلى يومنا هذا.

في هذا المقام من البحث تجلّت عبقرية صدر المتألهين، حيث استطاع أن يحقق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية أدّت إلى بناء نظام عقليّ جديد قائم على أسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكاناني وعلاقته بمبدئه المتعالي. ولسنا الآن بصدد بيان تلك القواعد ولعلنا سنعود إلى الإشارة إليها لاحقاً.

يقول الشيرازي في هذا المجال: «وأما نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية».

وقال أيضاً: «وظني أنّ هذه المطالب وإن أشارت إليها كلمات الأولين، وقصدت إلى سبيلها عبارات المحققين، إلّا أنّه لم يتفق لأحد

إقامة البراهين وحجج أنوار العلم واليقين على مثل هذه الأصول التي اضطربت فيها عقول الناظرين وتزلزلت آراء المتأملين بل زلت أقدام أكثرهم عن سمت سبيلها وانحرفت أذهانهم عن قصد طريقها. فله الحمد وليّ الفضل والرحمة ومُعطي النور والنّعمة»^(١).

وأوضح تصريح في الباب هو: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أنّ مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير، والله المُعين»^(٢).

وفي هذا الضوء يقرّر مطهري: «قد أسست هذه الفلسفة المعروفة بالحكمة المتعالية على يد صدر المتألهين الشيرازي المشهور ملاّ صدرا في القرن الحادي عشر الهجري، ومنذ ذلك التاريخ فما بعد اتخذت الدراسات الفلسفية في إيران تلك التحقيقات التي قام بها ذلك العالم الفذّ في المواضيع الفلسفية المهمة محورا لها.

وتدور معظم بحوث صدر المتألهين حول الفلسفة الأولى والحكمة الإلهية، وقد تمثّل صدر المتألهين بصورة رائعة ما وصل إليه من آثار اليونانيين القدماء ولاسيما إفلاطون وأرسطو. واستطاع أيضاً هضم ما قدّمه الفارابي وأبو علي وشيخ الإشراق وغيرهم من تفسير أو

(١) الشيرازي، صدر الدّين، شرح أصول الكافي (في آخر كتاب مفاتيح الغيب)، منشورات مكتبة المحمودي، طهران، الطبعة الحجرية، ١٣٩١هـ: ص ٣٧٠.
 (٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٣٢٦.

من إبداع، واستوعب أيضاً ما أدركه العارفون العظام بوحى من أذواقهم وقوة عرفانهم، ثم شاد أساساً جديداً على قواعد وأصول محكمة لا يتطرق إليها الخلل، وأخرج مسائل الفلسفة بشكل رياضيّ بوساطة البرهان والاستدلال، بحيث تستنبط وتُستخرج إحداها من الأخرى، وبهذا أخرج الفلسفة من التبعر والتشتت في طرق الاستدلال.

ومنذ عصر أرسطو - ذلك الفيلسوف النائر ضد آراء أستاذه إفلاطون - نلاحظ وجود مذهبين فلسفيين يسيران بشكل متواز، ويعتبر إفلاطون ممثلاً لأحد هذين التيارين. أمّا أرسطو فهو الممثل للتيار الآخر، وقد وُجد أتباع لكل واحد من هذين المذهبين في كل مرحلة تاريخية لاحقة، وعُرف هذان المذهبان الفلسفيان في أواسط المسلمين باسم «مذهب الإشراقيين» و «مذهب المشائين». واستمرت المشاجرات الفلسفية بين هذين الاتجاهين فترة تزيد على الألفين من الأعوام بين اليونانيين ثم في الاسكندرية وبعد ذلك بين المسلمين، ثم بين الأوروبيين في القرون الوسطى.

وقد وضع صدر المتألهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته، ومنذ هذا الزمن فما بعد لم يعد معنى لوقوف أحد هذين الاتجاهين في مقابل الآخر، وقد لاحظ كل من جاء بعده واطلع على فلسفته، أنّ النزاع الذي امتدّ لألفي عام بين المشائين والإشراقيين قد حُسم على يد هذا الفيلسوف العظيم^(١).

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، =

هذا هو المنهج الذي اتّبعه صدر المتألهين في المقام الثاني من البحث، وهو الاعتماد على القواعد العقلية لتأسيس منظومة فلسفية - هي أثرى وأعظم الفلسفات التي عرفها الفكر البشري - تكون قادرة على إثبات كلّ تلك المعطيات التي انتهى إليها من خلال العناصر الأساسية التي تكوّنت منها رؤيته عن الكون والوجود عبر الدليل العقلي.

وفي مجال امتداح هذه المدرسة الصدرائية يقول المفكر علي حرب تبياناً لهذه الشمولية في مدرسة صدر المتألهين:

«ولا شكّ أنّه مع صدر الدّين الشيرازي الذي كان معاصراً لديكارت تكتمل شروط الفلسفة وإجراءاتها في العصر الإسلامي؛ إذ يتمّ مع هذا الفيلسوف الاشتمال على أربعة محاور كبرى، يمثل كلّ واحد منها أنطولوجيا خاصّة، نعني: نمطاً من أنماط الكينونة، وهي: المنطق، والفلسفة الماورائية، الحكمة المشرقية، النبوة والوحي، العرفان الصوفي أو الممارسة العشقية... والحقّ، أنّ الشيرازي استطاع أن يستجمع كلّ تلك المحاور على اختلاف أصولها ومناهجها ومراميها، وأن يؤلّف بين موادّها وعناصرها في مجموع فلسفيّ سمّاه «الحكمة المتعالية» يمكن عدّه أشمل وأكمل بناء فكري عرفته الفلسفة في عهدها الإسلامي، حقّاً إنّ هذه الفلسفة تكتمل وتبلغ الذروة في هذا الكتاب الموسوعة الذي يحشّد فيه الشيرازي ترسانة مفهوميّة لا نظير

لها من قبل، معالجاً بمهارة فائقة كلّ الموضوعات والقضايا التي طرحها الفكر الإسلامي على نفسه، مستقصياً بذلك الأمر حتّى نهايتها القصوى؛ بحيث يبدو من غير الممكن إضافة أيّ شيء على ما قيل، ولكنّ الذروة إيدان النهاية، أي بالتراجع والانكفاء، ثمّة عالم معرفيّ كامل قد استنفد أغراضه مع الشيرازي بعد أن أصبح لكلّ سؤال جواب، ولكلّ مشكلة حلّ، ولكلّ علم مفتاح، ولهذا سيقصر بعده على الشرح والتعليق أو شرح الشرح»^(١).

(١) حرب، علي، نقد الحقيقة، سلسلة النصّ والحقيقة (٢)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م: ص ٩٨ - ٩٩.

الفصل الرابع

الرؤية الكونية للعرفان

- محتوى الرؤية الكونية للعرفان.
- توحيد العرفاء عند الأملي.
- مشخّصات الرؤية الكونية عند العرفاء.
- خصائص الرؤية الكونية العرفانية.
- نقطة البداية والنهاية عند الفيلسوف والعارف.
- الرؤية الكونية بين العارف والفيلسوف.
- إشكاليّات على النظرية العرفانية.

محتوى الرؤية الكونية للعرفان

أشرنا في البحوث المتقدمة إلى أنّ العرفان ينطوي على رؤية كونية في مقابل الرؤى الأخرى التي تنطلق إلى الكون سواء كانت من الفلاسفة أو من المتكلمين أو من أيّ اتجاه معرفي آخر.

وأنّ المقصود من الرؤية الكونية العرفانية هو ذلك التفسير للعالم والوجود المبني على أساس هذه المعرفة القلبية ولا يعتمد إطلاقاً على الاستدلالات العقلية ولا التجريبية.

وأما المواضيع التي تطرح للبحث في الرؤية الكونية فهي متفاوتة من حيث التقدم والتأخر ومن جهة كونها جذرية وفرعية، ومن الطبيعي أن تكون للمواضيع الأساسية أولوية خاصة^(١).

وذكرنا بأنّه توجد في العرفان مسألتان أساسيتان تشكّلان العمود الفقري للعرفان النظري هما مسألة ما هو التوحيد؟ ومن هو الموحد؟ والعلاقة القائمة بينهما، ومن هنا تجد العرفاء يؤكّدون هذه النقطة، وهي أنّ رؤيتهم الكونية تنطلق لمعرفة ما هو التوحيد، ولمعرفة الإنسان الذي هو الموحد، أو بتعبيرهم القطب الأعظم أو الإنسان الكامل.

فالتوحيد في نظر العارف يعتبر القمة المنيعة للإنسانية، وهو الغاية القصوى لسير العارف وسلوكه، وهذا التوحيد يبعد عن توحيد العوام،

(١) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، مصدر سابق: ص ١٤.

وحتى عن توحيد الفلاسفة، الذي يعني أنّ واجب الوجود واحد لا أكثر، وتوحيد العارف يعني أنّ الوجود الحقيقي واحد لا شريك له، فكلّ ما هو موجود - سوى الله تعالى - ليس إلّا شأنًا من شؤونه ومظهرًا من مظاهره.

توحيد العارف يعني طيّ الطريق والوصول إلى مرحلة لا يرى فيها غير الله، وهذه المرحلة من التوحيد لا يؤيدها المخالفون للعرفاء، وأحياناً يسمّونها كفرًا وإلحاداً، ولكن العرفاء يعتقدون أنّ هذا هو التوحيد الحقيقي، وأنّ سائر مراتب التوحيد لا تخلو من نوع من الشرك^(١).

فالمركزيّة للنظريّة العرفانيّة هي الله ثمّ الإنسان، ثمّ الرابطة بين الله سبحانه وتعالى وبين الإنسان لأنّهم يرون أنّ الإنسان هو الجامع لكلّ كمالات عالم الإمكان.

توحيد العرفاء عند الآملي

يعتقد السيّد الآملي - ضمن ما كتبه عن التوحيد - أنّه لا ينبغي للمرء أن يطمع في الوصول إلى كنه حقيقة التوحيد، ولا أن يمتني نفسه بنيلها من خلال العبارة الصريحة أو حتى من خلال الإشارة أو التلميح، إذ كلا هذين الأمرين حجاب في طريق المعرفة الحقيقيّة. وحقيقة كهذه في نظره منزّهة عن أن تصل إلى إدراك كنهها العقول، مقدّسة عن أن تظفر بمعرفتها الأفكار.

(١) الكلام والعرفان، مطهري، مصدر سابق: ص ٦٧ - ٦٨.

هذا فيما يتعلّق بحقيقة التوحيد التي لا نريد التوغّل فيها وإنّما قَصَدْنَا هو الإشارة الإجمالية إلى مراتبه في رؤية العرفاء كما أفاد السيّد حيدر الأملي. فالتوحيد عنده يشتمل على قسمين:

الأوّل: توحيد الأنبياء.

الثاني: توحيد الأولياء.

ومقصوده من توحيد الأنبياء هو التوحيد الألوهي الظاهر العامّ الذي هو دعوة الخلق إلى عبادة إله مطلق من عبادة آلهة مقيدة، أو إلى إثبات إله واحد ونفي آلهة كثيرة.

وهذا هو توحيد أهل الشريعة الذي هو عبارة عن نفي آلهة كثيرة، وإثبات إله واحد. وهو التوحيد الظاهر العامّ، وتوحيد الأنبياء^(١).

وهذا التوحيد ينقسم إلى قسمين:

قسم يتعلّق بأرباب التقليد منهم كالعوام والجهلة.

وقسم يتعلّق بأرباب النظر والاستدلال كالخواصّ والعلماء.

وأما الطائفة الأولى، فطريقتهم هي أنّهم يعتقدون في الباطن أنّ الإله واحد لا شريك له في الإلهية، ولا نظير له في الوجود، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وأما الطائفة الثانية، فطريقتهم مع حصول هذا تكون طريقة النظر والاستدلال، وهو أنّهم يثبتون بالدليل العقلي أنّ الإله واحد ولا يجوز

(١) راجع للتوسّع في هذا المبحث، حمية، د. خنجر، العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م: فصل ١، التوحيد: ص ١٦١ وما بعدها.

أن يكون أكثر من واحد.

ويعتبر الأملي أنّ الموحدّين بهذه المرتبة هم في مقام التوحيد البرهاني دون العياني، ويكون لهم مرتبة النظر والاستدلال، ويصدق عليهم أنّهم عرفوا الحقّ ببعض الوجوه.

وقد يعبر عن هذا التوحيد بالتوحيد الفعلي؛ لأنّ أهله يستدلّون بالفعل على الفاعل، وبالصنع على الصانع، وليس لهم وراء هذا مرمى، ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾^(١)، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾^(٢).

وأما التوحيد الأرقى والأعلى مرتبة فهو توحيد أهل الطريقة والحقيقة، وهو المقصود في كلامه بتوحيد الأولياء، وهو التوحيد الباطن الخاص، وغاية مقصده ومنتهاه وصول الخلق إلى مشاهدة وجود مطلق والعزوف عن مشاهدة موجودات كثيرة، أو إثبات وجود واحد حقّ واجب بالذات ونفي وجودات كثيرة ممكنة بالذات، معدومة في نفس الأمر.

فهم إذن من يشاهدون بعد حصول هذا التوحيد والوصول إليه بعين البصيرة أنّ الإله واحد، وليس في الوجود غيره ولا فاعل سواه، لقولهم: لا فاعل إلاّ الله وليس في الوجود فاعل غيره، فيقطعون النظر عن الأسباب والمسببات، ويتكلّون عليه حقّ التوكّل، يسلمون أمرهم إليه بالكلّي، ويفرحون بما يجري عليهم منه، ويرضون به، لقوله:

(١) النجم: ٣٠.

(٢) الروم: ٧.

﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(١)، وبهذا يحصل لهم مقام التوكل والتسليم والرضا وأمثالها لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٢) إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا^(٣).

فبعد بلوغ مرتبة التوحيد الفعلي يصل أو يرتقي الموحّدون إلى مرتبة التوحيد الوصفي «ويستحقّون به درجة جنة الصفات ومقام الرضا الذي هو أعلى المقامات في التوحيد الوصفي كما أشار إليه الحقّ جلّ ذكره في قوله: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(٣).

ثمّ وبهذا البيان يظهر لنا الفارق بين هذا التوحيد والتوحيد المخصوص بأهل الشريعة - بحسب الأملي - وهو أنّ ذلك من التوحيد العلمي المنسوب إلى العوامّ، وهذا التوحيد العيني المنسوب إلى الخواصّ، والأوّل موجب للخلاص من الشرك الجليّ، والثاني للخلاص من الشرك الخفيّ الذي هو الأعظم والأصعب وبينهما بون بعيد.

وأخيراً ينتهي الأملي إلى المرتبة الأعلى في التوحيد وهي توحيد أهل الحقيقة المعبر عنها بـ «وحدة الشهود ووحدة الوجود»، فبعد وصولهم إلى التوحيد المذكورين، لا يشاهدون في الوجود غير الله ولا يعرفون في الحقيقة غيره، لأنّ وجوده حقيقيّ ذاتي، ووجود غيره عارضيّ مجازي في معرض الفناء والهلاك أنا فأنّا.

(١) المائدة: ١١٩.

(٢) الطلاق: ٣.

(٣) التوبة: ٧٢.

ثمّ ينتقل الّاملي إلى تعريف أقسام التوحيد الثلاثة: الفعلي والوصفي والذاتي وبيانها بشكل جليّ فيقول:

فالتوحيد الفعلي: عبارة عن إسقاط كلّ فاعل وفعل عن النظر حتّى يصل صاحبه إلى الفاعل الحقيقي الواحد الذي هو مصدر كلّ الأفعال، ويثبت قدمه العقلي في التوحيد الفعلي.

والتوحيد الوصفي: عبارة عن إسقاط كلّ صفة وموصوف عن النظر حتّى يصل صاحبه إلى الموصوف الحقيقي الوجداني الذي هو منشأ كلّ صفة وموصوف، ويثبت قدمه البصري في التوحيد الوصفي.

والتوحيد الذاتي: عبارة عن إسقاط كلّ ذات ووجود عن النظر حتّى يصل صاحبه إلى الوجود المطلق المحض، والذات البحت الخاصّ الذي هو موجد كلّ موجود، منشئ جميع الذوات، ويثبت بذلك قدمه الشهودي الروحي في التوحيد الوجداني الذاتي، ويصير به عارفاً كاملاً مكتملاً محققاً، واصلاً مقام الاستقامة والتمكّن، الذي لا مقام فوقه، المعبر عنه في قولهم: ليس وراء عبّادان قرية».

ثمّ يستشهد على هذا التقسيم للتوحيد بما ورد في دعاء النبيّ صلّى الله عليه وآله المشهور عند الخاصّ والعامّ وهو قوله: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ، وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ»^(١).

فالأوّل إشارة إلى التوحيد الفعلي، والثاني إلى التوحيد الصفاتي، والثالث إلى التوحيد الذاتي.

وكذلك يستشهد بما أشار إليه الشيخ محي الدّين ابن عربي حول

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٩٥، باب ٣٠، ح ١.

هذه المراتب الثلاث في أبيات له:

ففي الخلق عين الحقّ إن كنت ذا عين وفي الحقّ عين الحقّ إن كنت ذا عقل
وإن كنت ذا عين وعقل فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل
والآملي وإن كان قد جعل التوحيد على أقسام ومراتب إلاّ أنّه
يرى أنّ الاختلاف في تقسيم التوحيد هو كالاختلاف في تعريفه، فهو
اختلاف لفظي وليس حقيقياً، فلا يضرّ ذلك كلّ بالمراد والمقصود؛ إذ
إنّ الاختلاف مردّه بحسب رأي الآملي إلى أنّ التوحيد لا ينحصر في
مراتب محدّدة، ولا في مدارج معدودة، بل مراتبه كثيرة لا يحدها
حصر ولا يستنفدها حدّ، وإن كانت من حيث الإجمال منحصرة في
مراتب لا تعدوها.

ومن ثمّ فكلّ ما ورد من مراتب وتقسيمات للتوحيد ترجع إلى
قسم واحد جامع للكلّ، لذا يقول: لا يوجد عند مجموع علماء
الشريعة إلاّ قسم واحد هو التوحيد الألوهي... وثبت بالإضافة إليه
التوحيد الوجودي وهو توحيد أهل الحقيقة، وكلّ أقسام التوحيد في
كلا مستوييه الألوهي والوجودي ترجع في الحقيقة إليه وإلى مرتبته.
وهو مقام شريف ليس فوقه مقام. وفي ذلك ينقل الآملي عن ابن
عربي قوله في الفصوص:

«وإذا ذقت هذا فقد ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ
المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا
الدرج فما هو ثمّ أصلاً وما بعده إلاّ العدم المحض»^(١).

(١) هذا البحث هو خلاصة ما ذكره السيّد الآملي عن التوحيد ومرتبه في كتابه القيم =

مشخصات الرؤية الكونية عند العرفاء

في بحثنا هنا مطلبان أساسيان هما:

أولاً: كيف يتوصل العارف إلى تحديد الرؤية الكونية، وما هي طريقته في ذلك؟

ثانياً: ما هي الرؤية الكونية للعارف؟

فيما يرتبط بالمطلب الأول نقول: كما أن الفيلسوف يريد أن يفهم العالم، كذلك العارف أيضاً يريد أن يفهم العالم، ولكن لكل منهما طريقته الخاصة في فهم الله سبحانه وتعالى، وفي فهم الإنسان وهذا العالم.

فالعارف من خلال رؤيته الكونية - ونقصد منه العرفان النظري - يهتم ويعتني بتفسير الوجود ويبحث في وجود الله والعالم والإنسان، وهو من هذه الناحية يشبه الفلسفة الإلهية التي تُعنى بتفسير الكون وتوضيحه.

وكما أن للفلسفة الإلهية موضوعاً ومبادئ ومسائل تقوم بتعريفها، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادئ يقوم بتعريفها، ولكن الفلسفة في استدلالاتها تعتمد على المبادئ والأصول العقلية فقط، بينما يتخذ العرفان من المبادئ والأصول الكشفية أساساً في الاستدلال، ثم عند ذاك يوضحها بلسان العقل.

= تفسير المحيط الأعظم: ج ٣ (التوحيد وأقسامه) ص ١٨٧ وما بعدها. وفي أسرار الشريعة أيضاً تحت نفس العنوان: ص ٢١٧ فما بعدها، فراجع.

فإذا جئنا إلى الحكيم وإلى الفيلسوف خصوصاً الفيلسوف المشائي - باعتبار أننا نجد في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين رحمه الله قرباً كبيراً من المباني العرفانية - الذي يعتمد العقل كأساس لفهم المطالب، فإنّ الفلسفة المشائية وحتى الفلسفة عموماً تعتقد أنّ الطريق لفهم الحقّ سبحانه وتعالى، وفهم الإنسان، وفهم هذا العالم هو العقل (مروراً بالعقل وانتهاءً بنتائج العقل)، ومن هنا فإنّ غرض الفلسفة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

ومرادنا من العالم العقلي هو عالم الذهن في مقابل عالم الواقع. فالرؤية الفلسفية تريد صوراً عن هذا العالم يحصل الإنسان عليها كصور من ذلك الواقع، ولكنها لا تريد الانغماس والفناء في هذا العالم، وإنما بأن يبقى الواقع واقعاً ويبقى هو هو، ومن هنا يعبر الفيلسوف بالعالم العقلي والعالم الذهني، والعالم الصوري المضاهي للعالم العيني وهكذا... فهذه هي الرؤية الفلسفية القائمة على أساس الانفصال بين الذهن وبين الواقع الخارجي وفهمه كما هو، وأداته في ذلك العقل والاستدلال والمنطق ونحو ذلك.

أمّا العارف فليس العقل طريقه لفهم الواقع، وإنما طريقه هو القلب، وثانياً ليس هدفه هو أن يأخذ صورة من الواقع بل هدفه أن يذوق الواقع، وأن يشاهد الواقع على ما هو عليه؛ فمثلاً أنت مرّة تحصل لديك صورة عن النار، ومرّة أنت تحترق بالنار، ومرّة تحصل لديك صورة عن الحلاوة فتقول الشيء الكذائي حلو، ومرّة تذوق الحلاوة فتفهم حقيقة الحلاوة لا صورة عن الحلاوة.

والعارف يريد أولاً معرفة الواقع ولكن لا من طريق العقل بل من طريق المشاهدة، ومن طريق المكاشفة، وهدفه ليس فهم الواقع فهماً صورياً وذهنياً، وإنما هدفه أن يكون هو الواقع وأن يفنى في هذا الواقع ويتذوقه على ما هو عليه.

فإذا استطعنا أن نميز أو نبين طريق العارف والهدف الذي يبتغيه، وطريق الفيلسوف والهدف الذي يبتغيه، نأتي إلى المطلب الثاني وهو: ماذا يقول العارف في الرؤية الكونية؟ وماذا شاهد؟

وأيضاً الفيلسوف والحكيم إلى ماذا أوصله الاستدلال العقلي؟

ومجاهدة العارف والسالك إلى الله إلى أين أوصلته هذه المجاهدة؟

نحن نجد بأنّ الحكيم أوصله استدلاله العقلي إلى أنّ هناك وجوداً لله سبحانه وتعالى، وهذا الوجود: وجود واجب، لا متناه، مطلق.. إلى آخر الصفات التي تذكر في واجب الوجود سبحانه وتعالى، وأنّ هناك وجوداً آخر ولكنّه وجود إمكانيّ، ضعيف، فقير، مخلوق، مصنوع.. فالحكيم يقول بأنّ هناك وجودات، الوجود الأول هو وجود الحقّ سبحانه وتعالى، والوجود الثاني هو وجود المخلوق والمصنوع والممكن على اختلاف التعبيرات، ففي النتيجة يوجد عنده تعدّد في عالم الوجود، وتعدّد في الموجدية، ولا يوجد عنده وجود واحد.

وللحكيم برهانه ودليله على ذلك حيث يقول بأنّ الوجود إمّا وجود واجب، وإمّا وجود ممكن، والوجود الواجب واحد ويثبت بالدليل أنّه واحد.

فالحكيم يثبت لنا وحدة واجب الوجود لا وحدة الوجود، لأنّ

الوجود عنده متعدد، ولكن واحد منه واجب، مطلق، لا متناه، وما عداه فهو ممكن، متناه، محدود، مخلوق ومصنوع للأول. فهذه رؤية الحكيم بشكل إجماليّ من دون الدخول في الحثيَّات التفصيليّة لذلك.

أمّا العارف فيرى بأنّه لا يمكن القول بأنّ الوجود متعدد، بل هو وجود واحد حقيقة، ولكن هذا الوجود له آيات تشير إليه، وله مظاهر وتجليّات، وأفضل تعبير عن ذلك هو التعبير القرآني حيث يعبر بـ «الآيات»، وإن كان أحياناً يعبر بـ «التجليّ»، ولكن التعبير السائد هو «الآيات»، ولذا فإنّنا لا نجد من أول القرآن إلى آخره مورداً يعبر فيه القرآن عن موجودات عالمنا بالمصنوعات، أو الممكنات... وإنّما تعبيره دائماً بأنّها جميعاً آيات الحقّ سبحانه وتعالى. ولسان حال الآية هو أنّها لا تملك شيئاً من نفسها، وإنّما تشير إلى أنّ الغير يملك كذا وكذا؛ لذا قيل إنّ الآية هي العلامة الدالّة على الغير. قال الراغب في «المفردات»: «والآية هي العلامة الظاهرة، وحقيقته، لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره. فمتى أدرك مدرك الظاهر منه علم أنّه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته؛ إذ كان حكمهما سواء»^(١).

ولعلّ خير تعبير عن الممكنات ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾^(٢)؛ حيث أشارت إلى أنّ هذا العالم بمنزلة

(١) الراغب، الإصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق عدنان صفوان داودي، دار القلم، بيروت: ص ٣٣، مادة «أي».

(٢) الفرقان: ٤٥ - ٤٦.

الظلّ لنوره سبحانه الذي جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

ومن الواضح أنّ حقيقة الظلّ هو عدم النور.

قال الراغب في المفردات: «يُقَالُ لكلّ موضع لم يصل إليه الشمس ظلّ»^(٢)، وعلى هذا فحقائق الأشياء وأعيانها إنّما هي ظلّ الحقّ سبحانه، ومدّها إنّما يكون بإظهارها باسمه النور الذي هو الوجود الظاهر، الذي يظهر به كلّ شيء ويبرز إلى فضاء الوجود. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ أي ثابتاً في العدم الذي هو خزانة وجوده، لا العدم الصرف بمعنى اللاشيء فإنّه لا يقبل الوجود أصلاً، وما ليس له وجود في الباطن وخزانة علم الحقّ الفعلي كأمّ الكتاب واللّوح المحفوظ، لم يمكن وجوده أصلاً في الظاهر. فيكون معنى الإيجاد والإعدام - على أساس هذه الرؤية - ليس إلّا إظهار ما هو ثابت في الغيب وإخفاؤه فحسب، وهو الظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم. من هنا جاء التعبير بالقبض ﴿ثُمَّ قَبْضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ والقبض دليل على أنّ الإفناء ليس إعداماً محضاً، بل هو بمعنى الرجوع إليه تعالى. لذا جاء التعبير: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ﴾^(٣)، ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٤).

(١) النور: ٣٥.

(٢) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: ص ٣١٤.

(٣) الأنبياء: ١٠٤.

(٤) الزمر: ٦٧.

وهذا هو معنى الآية في القرآن الكريم؛ أي أنّ الأشياء لا تملك شيئاً من عند نفسها، وإنّما فقط تشير إلى أنّ الغير هو المالك والقادر والعالم وهكذا. فجميع ما في العالم لو نظرت إليه منعزلاً عنه سبحانه لم تجده شيئاً، أمّا لو نظرت إليه بما هي حاكية عنه سبحانه وتعالى لوجدت أنّ لها شيئاً، ولكنّ شيئتها بالحكاية عن الغير، وليس لها أيّ شيء آخر.

والعارف انتهى من خلال المكاشفات والمشاهدات والرياضات العملية، وبالسير والسلوك إلى الله تعالى بأن لا وجود في هذا العالم إلاّ له سبحانه وتعالى، فذهب إلى أنّ الوجود واحد.

إذن: العارف قائل بوحدة الوجود، ولكن هذا الوجود له آيات ومظاهر تشير إلى علمه، وعظمته، وقدرته، وإرادته...

والاعتقاد بوحدة الوجود على هذا النحو ورد كثيراً على ألسنة العرفاء وفي كتبهم، يقول السيّد حيدر الأملي عن توحيد أهل الحقيقة تحت عنوان: «وحدة الشهود ووحدة الوجود»:

«بعد وصولهم إلى التوحيد المذكورين، فهو أنّهم لا يشاهدون في الوجود غير الله ولا يعرفون في الحقيقة غيره، لأنّ وجوده حقيقيّ ذاتي، ووجود غيره عارضيّ مجازيّ في معرض الفناء والهلاك أنا فأنّا، لقوله:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(١).

ولقوله تعالى:

(١) القصص: ٨٨.

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^(١) ^(٢).

ثم يضرب الأملي مثلاً لتقريب وجهة نظره حول وحدة الوجود، وأنه ليس في الحقيقة وجود إلا للحق، وأن الخلق مظاهر وشؤون له تعالى، فيقول:

«لأنّ هذا الفناء والهلاك ليس موقوفاً على زمان وأن، كما ذهب إليه بعض المحجوبين، بل هو واقع دائماً من الأزل إلى الأبد على وتيرة واحدة، كهلاك الأمواج في البحر، وفناء القطرات في المحيط، فإنّ الأمواج والقطرات وإن كانت لها اعتباراً عقلياً وتميّزاً وهمياً، لكن في الحقيقة ليس لها وجود أصلاً؛ لأنّ الوجود الحقيقي للبحر فقط، والأمواج هالكة فانية في نفس الأمر، وهذا أمرٌ معقول يعرفه كلّ عاقل، بل أمر محسوس يعرفه كلّ ذي حسّ...»

فكما أنّ من شاهد البحر والأمواج والقطرات على الوجه المذكور، وعرف أنّه ليس في الحقيقة وجود إلا للبحر، والأمواج والقطرات معدومات في نفس الأمر لأنّها ساعة فساعة في معرض الفناء والهلاك والزوال، وليس في الحقيقة وجود إلا للحقّ، والخلق والمظاهر معدومات في نفس الأمر لأنّهم أنا فأنّا في معرض الزوال والهلاك، فإنّه يجوز له أيضاً أن يقول: ليس في الحقيقة ولا في الخارج إلاّ الحقّ، وهذا معنى قولهم: الباقي باق في الأزل، والفاني فانٍ لم يزل.

(١) الرحمن: ٢٦ - ٢٧.

(٢) الأملي، حيدر، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، تحقيق: محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م: ص ٢٤٠.

وإليه الإشارة بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١).

لأنّ عند العارف، الوجود الإضافي القائم بنفس الرحمان ومدد الوجود الحقيقي ساعة فساعة في معرض الزوال والفناء وقبول الوجود مثله^(٢).

ثمّ ينقل الأملي قول العرفاء بأنّه ليس في الوجود سوى الله تعالى: «ويعضد ذلك قول جميع العارفين مثله، الذين قالوا بالاتفاق: ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله فالكلّ هو به ومنه وإليه»^(٣).

أمّا مقولة صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية التي يرى فيها وحدة الوجود وتنوّع الموجودات فهي تختلف عن مقولة العرفاء، لأنّ حقيقة الوجود - بناءً على رأي صدر المتألّهين - واحدة مشكّكة ولها مراتب متعدّدة، أمّا العارف فلا يقبل بأنّ حقيقة الوجود لها مراتب متعدّدة، بل يرى العارف أنّ مظاهر ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، وآيات ذلك الوجود لها مراتب متعدّدة، ولها تجلّيات نعبر عنها بالعالم، وبالسما، والأرض... وأكبر هذه الآيات هو الإنسان، وأكبر هذه الآيات في الإنسان هو الإنسان الكامل أو القطب، أو بحسب تعبيراتنا في المدرسة الإمامية أنّ الإنسان الكامل وقطب عالم الإمكان هو الإمام في كلّ زمان.

(١) ق: ١٥.

(٢) الأملي، حيدر بن علي، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، تحقيق وتقديم وتعليق محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م: ص ٢٤١ - ٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

والخلاصة: أنّ التفسير العرفاني للوجود، أو الرؤية العرفانية لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود.

ففي نظر الفيلسوف الإلهي: كما أنّ الله أصالة، فلغيره أصالة كذلك، إلا أنّ الله واجب الوجود وقائم بالذات، وغيره ممكن الوجود وقائم بالغير، ومعلول لواجب الوجود، أمّا في نظر العارف فالأشياء، أو كلّ ما هو غير الله، لا وجود له في الحقيقة، بل هو شؤون وتجلّيات له تعالى. فرؤية الفيلسوف تختلف عن رؤية العارف، لأنّ الفيلسوف يريد فهم الكون، وإيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبياً عن العالم في ذهنه، وفي نظر الفيلسوف أنّ الحدّ الأعلى للكمال الإنساني بأن يرى العالم كما اكتشفه بعقله، بحيث يرى العالم - في وجوده هو - وجوداً عقلياً ويصير هو عالماً عقلياً. ولهذا قيل في تعريف الفلسفة بأنّها: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»^(١).

أي أنّ الفيلسوف عبارة عن عالم عقليّ شبيه بالعالم العيني الخارجي. ولكن العارف لا شأن له بالعقل والفهم، بل يريد الوصول إلى كنه وحقيقة الوجود، والاتّصال به، والوصول إلى حالة الشهود، ففي نظر العارف ليس الكمال الإنساني في تصوّر الصرف للوجود في ذهنه، بل هو يريد العودة بقدّم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين ذات الحقّ، وأن يتحوّل في بساط القرب من نفسه الفانية إلى البقاء بالله عزّ وجلّ^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٠.

(٢) الكلام والعرفان، مطهري، مصدر سابق: ص ٧١ - ٧٢.

خصائص الرؤية الكونية العرفانية

بعد توضيح المقصود من الرؤية الكونية لدى العرفاء يبقى أن نشير إلى أنّ كلّ المدارس (الفلسفية - الكلامية...) تمتلك رؤية كونية تجاه هذا العالم والوجود. وتتميّز الرؤية الكونية العرفانية بأمرين هما: أولاً: إنّ الرؤية الشهودية للعارف شخصية محضة، ولا يمكن نقلها للآخرين. وعلى هذا، لا يمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: إنّ السلوك العرفاني يحتاج إلى معرفة الدّين الحقيقي، والدّين بدوره مبنيّ على أسس لا بدّ من إثباتها بالأسلوب العقلي والفلسفي؛ ومن هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. وعلاوة على هذا فإنّ العرفان يفتقر إلى الفلسفة من نواح أخرى لا نريد أن نطيل بذكرها^(١).

نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف

من القضايا التي يمكن أن تُثار ضمن هذه الأبحاث مسألة نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء عند العارف والفيلسوف وأنها واحدة أم مختلفة؟ النظرية المشائية في الفلسفة تبدأ نقطة الانطلاق فيها من الآثار والممكنات، والمخلوقات... وتنتهي إلى الله سبحانه وتعالى. فالبداية من الإنسان أو من العالم الذي هو الحاضر، وهذه النظرية تريد أن تستشهد بهذا الحاضر على غائب وهو الحقّ سبحانه وتعالى، ولذا نرى

(١) محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، مصدر سابق: ص ٢٤.

في جملة من كتابات المفكرين المحدثين أنّ واحدة من الإشكالات المثارة على النظرية أنّها تبدأ من حاضر وتريد أن تنتهي إلى غائب، وذلك الغائب أيضاً مواصفاته غير معلومة، وبهذا تحصل مفارقات كبيرة. هذه النظرية كانت هي السائدة، وهذا هو المنهج المعبر عنه بالمنهج الإنّي في المنطق، بمعنى أن تبدأ من المعلول وتنتهي إلى العلة.

أمّا عندما نأتي إلى الرؤية الكونيّة العرفانيّة نجد أنّ المنهج ينعكس تماماً. فالمبدأ يكون هو الحقّ سبحانه وتعالى لأنّه هو الموجود، وهذا كمن يريد أن يبدأ من الظلّ. ومن يبدأ من الشمس فالشمس هي الموجودة ولكن الظلّ هو آية تلك الشمس.

ومن هنا فإنّ العارف بحسب رؤيته الكونيّة وبحسب مكاشفاته يبدأ من الشمس، ويبدأ من الوجود، ثمّ ينتهي إلى الآيات. أي يبدأ منه سبحانه وتعالى وينتهي إلى غيره.

وهذا يفرض علينا طرح سؤال وهو: أنّا عندما نبدأ منه سبحانه وتعالى وننتهي إلى الآثار، وإلى الآيات، أيكون هو الحاضر أم هو الغائب؟

حتماً سيكون هو الحاضر، وبهذا نلاحظ انعكاس المنهج تماماً، فهناك كنا نفترض أنّ الحقّ سبحانه وتعالى غائب، وهذا العالم هو الحاضر، أمّا عندما نبدأ في الرؤية العرفانيّة نبدأ من الحقّ الذي هو حاضر ويكون عالم الآثار والآثار هي الغائبة.

وهذا ما تجد له إشارات واضحة في الآيات الكريمة كما تقدّم في

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا^(١)﴾؛ أي لم نجعل الظل دليلاً على الشمس، بل جعلنا الشمس دليلاً على وجود الظل.

قال الطباطبائي في ظلّ قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾: «الدليل هي الشمس من حيث دلالتها بنورها على أن هناك ظلاً، وبانبساطه شيئاً فشيئاً على تمدد الظل شيئاً فشيئاً، ولولا ذلك لم يتنبّه لوجود الظل»^(٢).

وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام في عرفة: «إلهي ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك». فكأنه عليه السلام يقول: يارب أوصلني إليك بشكل مباشر لا من خلال الآثار، فأرتبط بك مباشرة.

ثم إن الإمام عليه السلام يبين الحيثية والسبب في طلبه الارتباط به تعالى مباشرة؛ وذلك لأنه سبحانه وتعالى هو الحاضر والآثار هي الغائبة، لا أن الآثار هي الحاضرة والله هو الغائب، ولذا يقول عليه السلام: «كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك، أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بُعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً»^(٣).

(١) الفرقان: ٤٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٥ ص ٢٢٥.

(٣) الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان، أعمال عرفة.

وفيما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«إنَّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه»^(١).

إذن فمعرفة عين الشاهد بالله تعالى هل هي معرفة الصفة قبل العين؟ أم العين قبل الصفة؟ فهنا المنهج الفلسفي المشائي يرى بأن معرفة الصفة تكون قبل العين، وأمّا المنهج العرفاني فإنه يرى بأن المفروض أن تكون معرفة العين قبل معرفة الصفة.

وتوضيح هذه الحقيقة هي أن يُقال: إنَّ حقيقة كلِّ شيء - كائنه ما كانت - هي عينها الموجودة في الخارج، فحقيقة زيد مثلاً هي هذه الحقيقة الإنسانية الموجودة في الخارج، وهو الذي يتميز بنفسه عن كلِّ شيء ولا يختلط بغيره ولا يشبهه شيء من أمره هناك - أي في الواقع الخارجي - مع من سواه.

ثمَّ إنّنا ننتزع منه معاني ناقلين إيّاها إلى أذهاننا نتعرّف بها حال الأشياء ونتفكّر بها في أمرها، كمعاني الإنسان وطويل القامة والشابّ وأبيض اللون وغير ذلك، وهي معانٍ كلّية إذا اجتمعت وانضمت أفادت نوعاً من التميّز الذهني نقنع به، وهذه المعاني التي ننالها ونأخذها من العين الخارجية هي آثار الروابط التي بها ترتبط بنا تلك العين الخارجية نوعاً من الارتباط والاتّصال، كما أنّ زيدا مثلاً يرتبط ببصرنا بشكله ولونه، ويرتبط بسمعنا بصوته وكلامه، ويرتبط بأكفنا ببشرته، فنعقل منه صفة طول القامة والتكلم ولين الجلد ونحو ذلك.

(١) تحف العقول عن آل الرسول، ألّفه الشيخ الجليل الثقة الأقدم أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، مؤسسة النشر الإسلامي - جماعة المدرّسين، قم، ص ٣٢٥.

فلزيد مثلاً أنواع من الظهور لنا تنتقل بنحو إلينا، وهي المسمّاة بالصفات، وأمّا عين زيد ووجود ذاته فلا تنتقل إلى أفهامنا بوجه، ولا تتجافى عن مكانه ولا طريق إلى نيله، إلّا أن نشهد عينه الخارجيّة بعينها، ولا نعقل منها في أذهاننا إلّا الأوصاف الكلّية.

ومن هذا البيان يظهر أنّا لو شاهدنا عين زيد مثلاً في الخارج ووجدناه بعينه بوجه مشهوداً، فهو المعروف الذي ميّزناه حقيقة عن غيره من الأشياء، ووجدناه واقعاً من غير أن يشته به غيره، ثمّ إذا عرفنا صفاته واحدة بعد أخرى استكملنا معرفته والعلم بأحواله.

وأما إذا لم نجده ولم نعرفه بنحو المشاهدة والحضور، وتوسّلنا إلى معرفته بالصفات لم نعرف منه إلّا أموراً كلّية لا توجب له تميّزاً عن غيره ولا توحيداً في نفسه، كما لو لم نر مثلاً زيداً بعينه، وإنّما عرفناه بأنّه إنسان أبيض اللون، طويل القامة، حسن المحاضرة، بقي على الاشتراك حتّى نجده بعينه ثمّ نطبّق عليه ما نعرفه من صفاته. وهذا معنى قوله عليه السلام: «إنّ معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه».

ومن هنا يتبيّن أيضاً أنّ توحيد الله سبحانه حقّ توحيده أن يعرف بعينه أولاً، ثمّ تُعرف صفاته لتكميل الإيمان به، لا أن يعرف بصفاته وأفعاله فلا يستوفى حقّ توحيده. وهو تعالى الغنيّ عن كلّ شيء، القائم به كلّ شيء، فصفاته قائمة به، وجميع الأشياء من بركات صفاته من حياة وعلم وقدرة، وخلق ورزق وإحياء وتقدير وهداية وتوفيق ونحو ذلك. فالجميع قائم به مملوكٌ له محتاجٌ إليه من كلّ جهة.

فالسبيل الحقّ في المعرفة أن يعرف هو أولاً، ثمّ تعرف صفاته، ثمّ يعرف بها ما يعرف من خلقه لا بالعكس.

لذا قال عليه السلام بعد ذلك - في الحديث السابق - : «تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك»، ثمّ أشار إلى قوله تعالى: ﴿أَئِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ ۚ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي﴾^(١) فعرفوه به ولم يعرفوه بغيره ولا أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب.

الخلاصة

يمكن تلخيص الفوارق العامّة بين الفلسفة والعرفان بما يلي:

أولاً: الأداة والمنهج

ينطلق الفيلسوف وأداته العقل، بينما ينطلق العارف وأداته القلب والمشاهدة، فالمعرفة عند الفلاسفة والحكماء تكتسب بالعقل، ولذا أطلق عليهم أرباب العقول لاعتمادهم على البرهان والاستدلال العقلي، أمّا عند العرفاء فإنّها تكتسب بالقلب، من هنا أطلق عليهم لقب أرباب القلوب؛ فطريق الحكيم غير طريق العارف، فإنّ الأوّل طريقه هو المنطق والبرهان، بينما الثاني هو التزكية والتصفية والسير والسلوك. من هنا امتاز العرفان عن الفلسفة، بأنّه يقوم على أساس الرياضات الروحيّة والمجاهدات النفسيّة، وترويض النفس وتنقية القلب، وهذا بخلاف الفلسفة القائمة على أساس البرهان والاستدلال العقلي.

ثانياً: ينطلق الفيلسوف من الممكنات والآثار والآيات حتّى تصعد

(١) يوسف: ٩٠.

السلسلة إلى واجب الوجود تعالى، وهو المنهج الإنّي، بينما ينطلق العارف من الله سبحانه وتعالى ثم يعود إلى خلقه وآياته «يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته».

ثالثاً: إنّ الحكيم يرى أنّ الكمال الإنساني هو أن يدرك بعقله الكون على ما هو عليه، حتّى يكون للعالم وجود عقلائيّ، فيغدو هو عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، بينما العارف لا يكتفي بذلك وإنّما يروم الوصول إلى كنه الوجود حتّى يشاهده ويتّصل به، فكمال الإنسان لا ينحصر لدى العارف بمجرد أن يكون تصوّراً عن الوجود في ذهنه، بل لابدّ عليه أن يسير ويتّجه نحو المبدأ الذي أوجده ويحطّم الفواصل بينه وبين ذات الحقّ تعالى ويتقرّب منه حتّى يفنى فيه ويبقى ببقائه^(١).

ثالثاً: من الفوارق بين المدرستين أو الرؤيتين الموقف من الموجود نفسه، ففيما يقول العارف بوحدة الوجود الشخصية، نرى أنّ المدارس الفلسفيّة تختلف وتقول بتعدّد الوجود حقيقةً، أو بتعدّد مراتبه وإن كان الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.

إشكاليّات على النظريّة العرفانيّة

الإشكاليّة الأولى: مكاشفات العرفاء والبراهين عليها

إنّ للعارف الحرّيّة في أن يقول ما يريد، وينطلق إلى الأفق الذي يشاء، ولكن المشكلة تكمن في أنّه كيف يمكن للعارف أن يثبت هذه

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص ٦٤.

الحقائق للناس بالدليل؟ وكيف يدلّ على صحّة مشاهداته القلبية؟

فالفيلسوف ليس لديه مشكلة حيث إنّ أداة العقل بين يديه، ويمسك بها على نحو يقدر معه أن يبيّن ويعرّف عن كلّ ما يصل إليه من فرضيّات ومن احتمالات بقوة العقل، فإذا ثبت شيء لديه بالعقل فهو قادر على أن يثبته للآخرين بنفس الدليل العقلي الذي قام عنده.

ومشكلة العارف أنّه يرى بقلبه أو يعيش الحقائق بقلبه، فكيف يعبر عن هذه الحقائق؟ وإن كان يعبر عنها من خلال ادّعاء المعاشية والرؤية، فليس هناك من حقائق يستطيع إثباتها للآخرين، وليس هناك إلزام للآخرين بمشاهدات العارف وبرؤى العارف، لأنّ اللغة الأساسيّة التي يؤمن بها العلم هي لغة العقل، وهنا يأتي السؤال المهمّ وهو: أ يطلق العارف ادّعاءاته في المشاهدة والعرفان، أم له لغة استدلالية عقلية برهانية يثبت من خلالها هذه المطالب ويعطي الدليل عليها؟ وهذا السؤال أوقع البحث العلمي في العالم العربي والإسلامي في كثير من المشكلات، وهناك الكثير من الطعون والردود والنقوض على العرفان انطلقت من هذه المشكلة بالذات، ومن هذه الإشكاليّة التي تفيد بأنّ العارف يحاول أن يلزم الآخرين بمشاهداته القلبية دون استدلال، بينما الفيلسوف يلزم الآخرين من خلال العقل.

وقبل الإجابة على هذه الإشكاليّة نشير إلى حقيقة وهي أنّه تارةً يكتب الشاعر شعراً بلغة معيّنة، ويأتي شخص آخر - أو نفس الشاعر - فيقرأ ما كتبه بلغة أخرى، وتارةً أخرى يكتب الشاعر الشعر بلغة ولنفرض أنّها العربيّة، ويبينه ويقرأه بنفس تلك اللغة (العربية).

وفي الحالة الثانية نعبر عن ذلك بأنّ مقام الثبوت ومقام الإثبات للشيء واحد وليس متعدداً، يعني أنّ حقيقة الشيء وما يُبين به الشيء واحد.

وبالعودة إلى الفلسفة نجد أنّ هناك تطابقاً في الاستفادة وفي الإفادة - أي في المنهج العقلي والفلسفي - وهناك انسجام كامل بين ما يستفيدة وهو العقل، وبين ما يريد أن يُقيم الدليل عليه والطريق الذي يستعمله وهو العقل، وبعبارة أخرى: بين المصدر وبين لغة الخطاب ثمّة توحّد واضح بين العقل واللغة العقلية والبرهانية، وإنّما قلنا ذلك لأنّ المنشأ والمصدر والمنبع هو العقل، والطريق إلى الإثبات هو العقل.

أمّا عندما نأتي إلى العارف فنجد أنّ هناك اختلافاً بين المنبع وبين طريقة التعبير أو الخطاب والبيان؛ لأنّ المنبع هي المشاهدة والمكاشفة، ولكن البيان مرتبط بعالم الألفاظ وعالم اللغة بما تحمله اللغة من مشكلات لأنّ اللغة كما يقولون ظاهرة اجتماعية، والظواهر الاجتماعية محكومة لقوانينها التي تتضمن التغيير والتبدّل والتكامل...

فاللغة والكلمة أيضاً تتضمن ذلك مثلها مثل الظواهر الاجتماعية.

ولذا يقول الحكيم السبزواري في بيت من الشعر منسوب إليه إنّنا إذا أردنا أن نبين تلك المعارف والحقائق التي وصلتنا عن طريق المشاهدة والمكاشفة من خلال اللغة والبيان واللفظ فإنّنا نجد هناك قصوراً وضيقاً واضحاً، والبيت الشعري يقول فيه:

إنّ ثوباً خيط من تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر.

والمعنى أنّ تلك المعارف لها قامة وخيط لها ثوب مركّب من تسعة وعشرين حرفاً، وعندما نريد أن نأتي إلى تلك القامة الموجودة لتلك المعارف لا نستطيع أن نستوعبها ونعطيها حقّها كما هو واقعها وحالها.

وهذا المعطى يشير إلى أنّ عندنا مشكلتين:

المشكلة الأولى: مشكلة الاستدلال.

المشكلة الثانية: مشكلة الخطاب والبيان.

أي: إنّنا في العرفان النظري نواجه مشاكل منها أنّ هناك جملة من المعارف عندما يريد العارف أن يبيّن فيها فإنّه عندما يأتي إلى عالم اللفظ يرى أنّها تأخذ مدلولاً آخر.

ولتقريب الموضوع إلى الذهن نتساءل: عندما يقول العارف إنّ الفناء من أعلى مقامات الإنسان في سيره التكاملي، فما هو معنى الفناء الذي كثيراً ما يستعمله العرفاء في بياناتهم؟

إذن جملة من المطالب في العرفان عندما يريد العرفاء التعبير عنها يواجهون المشاكل بسبب ضيق عالم الألفاظ، وعالم اللغة، وبسبب قصورها جميعاً، فلا بدّ أن يكون العارف دقيقاً جداً عندما يريد أن يبيّن تلك المعارف بواسطة هذه الألفاظ.

من هنا نجد أنّ القرآن الكريم يؤكّد دائماً هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾^(١). فالإتيان بالأمثال سببه أنّ تلك الحقائق لا يمكن بيانها باللفظ، وإنّما لابدّ أن تقرّب إلى الأذهان

(١) العنكبوت: ٤٣.

من خلال الأمثلة، وإلا فتلك الحقائق لا يمكن معرفتها إلا بأن يراها الإنسان ويشاهدها^(١).

وهذه طريقة القرآن الكريم في تكليمه للناس، فهو يصرّح أنّ الحقائق أعظم ممّا يتوهمّ الناس أو يخيّل إليهم، غير أنّه شيء لا تسعه حواسلهم وحقائق لا تحيط بها أفهامهم، ولذلك نزل منزلة قريبة من أفق إدراكهم لينالوا ما شاء الله أن ينالوه من حقيقة هذه المعارف الإلهية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٌ﴾^(٢).

من هنا جاء التأكيد على لسان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(٣). وهذا التعبير إنّما يحسن إذا كان هناك من الأمور ما لا يبلغه فهم السامعين من الناس وهو ظاهر. وقوله صلى الله عليه وآله: «نكلّم» - ولم يقل: نقول أو نبين أو نذكر ونحو ذلك - يدلّ على أنّ المعارف التي يبيّنها الأنبياء عليهم السلام إنّما وقع بيانها على قدر عقول أممهم، لا أنّه اقتصر بهذا المقدار من المعارف الكثيرة إرفاقاً بالعقول، اقتصاراً من المجموع بالبعض.

بعبارة أخرى: التعبير ناظر إلى الكيف دون الكمّ، فيدلّ على أنّ هذه المعارف حقيقتها التي هي عليها، وراء هذه العقول التي تسير في المعارف بالبرهان والجدل والخطابة، وقد بيّنها الأنبياء عليهم السلام

(١) يشار إلى ما ذكره في الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٢.

(٢) الزخرف: ٣ - ٤.

(٣) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٢ - العقل والجهل.

بجميع طرق العقول من البرهان والجدل والوعظ كلّ البيان، وقطعوا في شرحها كلّ طريق ممكن.

ومن هنا يعلم أنّ لها مرتبة فوق مرتبة البيان اللفظي، لو نزلت إلى مرتبة البيان دفعتها العقول العادية، إمّا لكونها خلاف الضرورة عند العرف والناس، أو لكونها منافية للبيان الذي بيّنت لهم به وقبلته عقولهم.

وبهذا يظهر أنّ نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها غير نحو إدراك العقول^(١). وهو الإدراك الفكري القائم على الاستدلال العقلي.

ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الدائرة التي يقول فيها العقل والاستدلال العقلاني كلمته، تختلف عن تلك التي يقول فيها العرفان والمكاشفة مقولته، فليس أحدهما في عرض الآخر حتّى يقع التنافي والتضادّ بينهما، وإنّما يأتي دور المكاشفة حيث ينتهي دور العقل.

يقول الغزالي: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليترك وجهه»^(٢).

وقال أيضاً: «ثمّ إنّ بعض أسرار الدّين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنّما يعرف بطور

(١) رسالة الولاية، مصدر سابق: ص ٨.

(٢) نقلاً عن الرسائل، صدر الدّين محمّد الشيرازي، مكتبة المصطفوي، قم، إيران:

الولاية والنبوة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحسّ إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثيرة فائدة وتصرّف هناك»^(١).

والمراد من طور الولاية هو المكاشفة والعيان، فإنّ هذا الطور لا يخطئ العقل فيما يصل إليه، ولكن يبيّن أنّ له حداً يقف عنده الاستدلال والبرهان. وهذا معنى قول العرفاء المتألهين: «إنّ المكاشفة طور وراء طور العقل»^(٢)، وليس مرادهم أنّ المكاشفة تقول شيئاً يتنافى مع أحكام العقل الصريح، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل أن ينالها.

وتتأكد هذه المقولة في كتاب فصوص الحكم لابن عربي الذي يعدّ أهم نصّ درسي في العرفان النظري. يقول أبو العلاء عفيفي: «المعروف عن الصوفيّة إطلاقاً أنّهم قوم لا يتكلّمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنّما يتكلّمون بلسان الرمز والإشارة - إمّا ضمناً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإمّا لأنّ لغة العموم لا تفني بالتعبير عن معانيهم وما يحسّونه في أذواقهم ومواجدهم (مكاشفاتهم).

أمّا ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقّونه وراثَةً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، وهذه الحقائق لا يستقلّ بفهمها عقل ولا

(١) شرح أصول الكافي، في آخر كتاب مفاتيح الغيب، العلامة الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدّين الشيرازي، من منشورات مكتبة المحمودي بطهران، ١٣٩١هـ، الطبعة الحجرية: ص ٤٦١.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، الفص الإبراهيمي، النصّ العزيري: ص ٣٠٤.

بالتعبير عنها لغة، وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفيّة ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللّها أو يؤوّلها أو يحكم عليها. فكثيراً ما زلّت أقدام الباحثين في أساليب القوم، فصرفوها إلى غير معانيها، أو حمّلوها ما لا تحتل، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر.

وهذه مسألة تنبّه لها القدماء وحذّروا من الوقوع فيها، بل نصّحوا الناس - طلباً للسلامة، وصوناً للصوفيّة من أن يتجنّى عليهم من ليس منهم - أن يكفّوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم. وقد تردّد هذا النصّح بوجه خاصّ في النهي عن مطالعة كتب ابن عربي؛ لما اشتهر به غموض أساليبه واستغلاق معانيه، لا تزيهداً للناس في قراءتها، أو إنكاراً عليه فيما كتبه - وإن حدث ذلك أحياناً - بل حرصاً على أن لا يُساء فهم مقصوده، وحماية لعقيدة القارئ من أن تتسرّب إليها شكوك هم في غنى عنها، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه»^(١).

وهذه المشكلة هي التي أدّت إلى عدم السماح بدراسة العرفان النظري، وخصوصاً المتون الدرسيّة المعدّة لذلك، بشكل عامّ، إلّا بعد أن يطوي الدارس مقدّمات تهئيّه لفهم عبارات هؤلاء القوم. من هنا فلا يمكن لكلّ أحد أن يأتي إلى كلمات العرفاء ويتعامل معها كتعامله مع كلمات الفلاسفة أو المتكلّمين أو الفقهاء، ونحوهم.

(١) فصوص الحكم والتعليقات عليه، أبو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء: ص ١٥.

لذا حاول جملة من المختصين في هذا المجال معالجة هذه الإشكالية من خلال وضع قواعد وضوابط للمعاني العرفانية، كالذي كتبه عبد الرزاق القاساني في كتاب «اصطلاحات الصوفيّة» حيث بيّن فيه مراد العرفاء من الاصطلاحات الواردة على ألسنتهم.

وبالعودة إلى السؤال المطروح في أوّل هذا البحث حول مشكلة الاستدلال عند العرفاء نشير إلى أنّ كتب العرفاء على قسمين:

الأوّل: قسم من كتب العرفاء بيّنت مكاشفاتهم، وما وصل إليه العارف في ذلك من دون ذكر الاستدلال أو البرهان بل ذكرها بعنوان المكاشفات، ولا ندري أنّها صحيحة أو سقيمة، مطابقة للواقع أو غير مطابقة، تتنافى مع مكاشفات الآخرين، أو لا تتنافى، باعتبار أنّ مكاشفات العرفاء قد تتناقض فيما بينها، قال في تمهيد القواعد: «فإنّ ما يجده بعض السالكين، قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم الذوقية، ومعارفهم الوجدانية الكشفية»^(١).

الثاني: الكتب التي بيّنت مكاشفات العرفاء مع الإشارة الإجمالية في بعض الأدلة والبراهين الفلسفية. وأكثر التصانيف التي كتبت في العرفان كانت الصبغة الغالبة عليها هي القسم الأوّل، أي بيان المدّعيات والمكاشفات فقط من دون ذكر الدليل والبرهان عليها، إلّا ما نجده في كتاب «فصوص الحكم» والمقدّمات التي دوّنها القيصري لفهم هذا الأثر.

(١) تمهيد القواعد، مصدر سابق: ص ٤٠٥.

قال عفيفي في مقدّمة كتاب فصوص الحكم: «لا أرى من الصواب أن نصف مذهب ابن عربي بأنّه مذهب فلسفيّ بحث - إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقيّ أخصّ صفات الفلسفة - ولا بأنّه مذهب صوفيّ بحث - إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخصّ مميّزات التصوّف. ولكنّه مذهب صوفيّ فلسفيّ معاً، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوّة الوجدان، وحاول أن يوفّق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف. وربّما انفرد (الفصوص) من بين كتبه بأنّه أكمل صورة جمع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلّهما إلى أبعد مدىّ في تأييد مذهبه في وحدة الوجود»^(١).

من هنا جاءت محاولات صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية للتوفيق بين الطريقتين، وعدم الاكتفاء بأحدهما دون الآخر. قال في مقدّمة كتابه: «إنّه قد بحث فيه العلوم التألّهيّة في الحكمة البحثيّة، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليميّة، وتسربت الأسرار الربّانيّة بالعبارات المأنوسة للطباع»^(٢).

وكيف كان فنحن عندما ننتقل من مرحلة المنبع، ومن مرحلة الطريق لفهم الرؤية العرفانيّة؛ أي ننتقل من مقام الثبوت، نجد بأنّه لا يوجد هناك أيّ فارق بين المنهج الفلسفي وبين المنهج العرفاني والرؤية الكونيّة العرفانيّة؛ حيث إنّ العارف في مقام الإثبات يحاول أيضاً أن يستدلّ ببراهين عقلية مقدّماتها يقينيّة.

(١) فصوص الحكم والتعليقات عليه، أبو علاء عفيفي، مصدر سابق: ص ١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٩.

وإلا فمع العجز عن البرهان فإنّ ذلك المطلب العرفاني لا يكون حجة إلا على صاحبه، بل إذا أردنا أن نترقى أكثر من ذلك فإنّ المحقّقين من علمائنا أمثال العلامة الطباطبائي والشيخ جواديّ آملين يقولون بأنّه لا يكون حجة حتّى على نفسه إلا مع البرهان. فالعارف عندما كوشف وخرج من حالة المشاهدة، فإنّ تلك الحالة التي كوشف بها والمشاهدة التي كان عليها ثمّ رجع إلى مرحلة الصحوّة ورجع إلى نفسه إذا أراد أن يترجم ويبيّن تلك المشاهدات والمكاشفات، فهنا قد يقع في خطأ الترجمة والبيان، وهذا ممكن لأنّ الإنسان ليس معصوماً. نعم، المعصوم وحده يكون ما يقوله مطابقاً لمكاشفاته ولا يخطئ فيها. ويررّ الطباطبائي وقوع ذلك الخطأ بأنّ ترجمة الواقع إلى ألفاظ وإلى بيان؛ فإنّ هذا النقل من العلم الحضورى إلى العلم الحضورى، ومن الواقع إلى الألفاظ، فإنّ هذا يرتبط بالجانب العلمى من الإنسان، وهو أنّ الإنسان إذا كان مزكّى فإنّه يستطيع أن يتخلّص من الأخطاء، وإذا لم يكن مزكّى فلا يستطيع أن يتخلّص منها، لأنّ الشيطان مترصد للإنسان؛ قال تعالى حكاية عن إبليس: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١). ثمّ يتابع الطباطبائي القول بأنّ مدّعيّات العارف إن استطعنا أن نقيم البرهان عليها فهي حجة على الجميع، لا لأنّها مكاشفات عارف بل لأنّها أُقيم الدليل البرهاني عليها، وإن لم يمكن إقامة البرهان عليها فهي ليست حجة على الغير، نعم هي حجة على نفسه. ويترقّى بعضهم فيقول: بأنّها ليست حجة حتّى على نفس العارف

(١) الأعراف: ١٦.

إلا إذا استطاع أن يقيم البرهان عليها. وإذا كانت مدّعيات العرفاء ومكاشفاتهم تُبيّن من دون البرهان والدليل في الأعمّ الغالب بحسب الظاهر إلا أن صدر المتألّهين يشير إلى حقيقة تتضمّن هذه المكاشفات وهي أنّها يمكن إقامة الدليل عليها، وإن لم يرد في كلمات العرفاء ذلك، لانشغالهم عن عالم اللفظ والبيان وإقامة البرهان بما هو أهمّ في نظرهم.

قال صدر المتألّهين: «إياك وأن تظنّ بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينيّة أو التخيّلات الشعرية، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية، والمقدّمات الحقّة الحكميّة ناشئ عن قصور الناظرين، وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين»^(١).

من هنا حاول صدر المتألّهين التصديّ لهذه المهمّة الأساسيّة في الحكمة المتعالية كما أشرنا سابقاً.

قال في هذا المجال: «فحاولت إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة»^(٢)، ومن هنا صارت الحكمة المتعالية جسراً رابطاً بين الفلسفة المشائيّة وبين العرفان النظري، بحيث لا يمكن عبور الهوة من الفلسفة المشائيّة إلى العرفان النظري إلا من خلال الجسر الذي أقامه صدر المتألّهين في الحكمة المتعالية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣١٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٢٩٢.

علاقة العرفان بسائر العلوم

هناك نكتة مهمّة في البحث العرفاني أشار إليها صاحب كتاب «تمهيد القواعد»^(١) الذي يُعتبر من الكتب الأساسيّة في فهم النظرية العرفانيّة، وفي آخر هذا الكتاب يرى ابن تركة بأنّ الذي يريد أن يكون عارفاً وسالكاً إلى الله لا بدّ أن يكون مجتهداً في الفقه وأن يكون مجتهداً في الفلسفة، وهذا يكشف عن ضرورة تنوّع العلوم بالنسبة للعارف واطّلاعه على سائر المعارف.

وعن السبب لحاجة العارف إلى الاجتهاد يشير ابن تركة بأنّه لعلّ العارف في مكاشفاته يكشف بأمور عندما يترجمها إلى عالم اللفظ والذهن والصور العقليّة يجد أنّها مخالفة لظاهر الشريعة، وهنا اجتهاده الفقهي يقف أمام تلك المكاشفة لأننا نعلم بأنّ ظاهر الشريعة حقّ وحجّة ولا بدّ من العمل به ولا يجوز تجاوزه.

وكما يقول السيّد حيدر الأملي الذي هو أحد العرفاء الكبار من المدرسة الإماميّة:

«فكلّ واحد منهما^(٢) محتاج إلى الآخر وإن لم يعرف صاحبه لأنّ

(١) عندما ينتهي الطالب من أبحاثه الفلسفيّة يمرّ بثلاث مراحل: المرحلة الأولى كتاب «تمهيد القواعد»، المرحلة الثانية كتاب «فصوص الحكم» لمحيي الدّين ابن عربي، المرحلة الثالثة كتاب «مصباح الأنس» لابن فنارة، ويعتبر كتاب تمهيد القواعد من أفضل الكتب العرفانيّة في العرفان النظري المنظّمة والمنظّر لها تنظيراً جيّداً، وصاحبه من العرفاء الكبار ومن الفلاسفة أيضاً.

(٢) أي أصحاب الظاهر وأصحاب الباطن، وأصحاب الظاهر هم أصحاب الشريعة، وأصحاب الباطن هم أصحاب العرفان والتصوّف كروية كونيّة لا كظاهرة اجتماعيّة.

كلّ ظاهر لم يكن مستنداً إلى الباطن هو كفر، وكلّ باطن لم يكن متمسكاً بالظاهر فهو زندقة».

فهذه الظاهرة التي تجدها عند البعض الذي يتصور أنّه إذا وصل إلى مقامات عرفانيّة فلا بدّ أن لا يلتزم بالظاهر، فإنّ صريح الكبار من العرفاء القول بأنّ هذا زندقة لأنّ الظاهر والباطن أحدهما مكملّ للآخر، لا أنّ أحدهما معارض للآخر.

وعلى أيّ الأحوال فإنّ ابن تركة يرى بأنّ العارف بحاجة أن يكون مجتهداً في الفقه حتّى إذا كُشف بأمر خلاف ظاهر الشريعة يرفضه رفضاً قاطعاً، ويحتاج أن يكون مجتهداً في الفلسفة حتّى إذا كُشف بأمور تكون مناقضة للقوانين العقلية الفلسفية البرهانية أيضاً يرفضها. ومن هنا يقول: إنّ نسبة الفلسفة إلى العرفان كنسبة المنطق إلى الفلسفة، فكما أنّه لا يمكن أن يكون عندنا فلسفة بلا منطق، كذلك لا يمكن أن يكون عندنا عرفان بلا فلسفة.

قال في «تمهيد القواعد»:

«لابدّ للسالكين من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجدّ والاجتهاد أن يحصلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجية بقطع العلائق المكدرّة وتحليلته بمكارم الأخلاق ومحامدها، حتّى تصير هذه العلوم النظرية - التي من جملتها الصناعة الآلية المميّزة - بالنسبة إلى المعارف الذوقية، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية غير المنسقة المنتظمة، وذلك لأنّ الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات

اليقينية لا بدّ وأن تكون مميّزة لليقينيّات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب استحضر الأبحر الشعرية والنغم الموسيقية؛ فإنّ بها يتمكّن صاحبها من التمييز بين الموزون وغير الموزون مما يتحرّر فيه أصحاب النظر، فإذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة، فلو تحرّر أثناء الطلب والسلوك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له إلّا بالفكر، يتمكّن من استخراجها بتلك الملكة الفاضلة ومن توجيه حقيته للمسترشد الناقد. ولا يخفى أنّ هذا أتمّ في الكمال والتكميل وأكمل مما لم يكن له ذلك»^(١).

الإشكالية الثانية: الوحدة الشخصية ونفي الكثرة

من المشكلات النظرية التي تُثار من خلال الشبهات على مدرسة العرفان النظري تلك الشبهة التي تقول بأنّ القول بالوحدة الشخصية للوجود - كما تذهب إلى ذلك المدرسة العرفانية - إنّما تعني نفي الموجودات الأخرى.

والجواب عن ذلك: إنّ القول بالوحدة الشخصية للوجود لا يعني إنكار شيء آخر، إذ إنّّه عند قولنا بأنّ الموجود الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى وما عداه ليس بموجود، فإنّ هذا لا يعني نفي غيره، بل معنى ذلك هو أنّ هذا الموجود الحقيقي واحد لا شريك له، لكن له آيات ومظاهر تشير إلى علمه وقدرته وإرادته وعظمته سبحانه وتعالى، وإلى جماله وإتقانه وعظيم صنعه، فهذه الآيات تشير إلى تلك الحقيقة.

(١) تمهيد القواعد، مصدر سابق: ص ٤٠٦.

ولو نظرنا إلى هذه الموجودات منعزلة عن ذلك الوجود - أي الحق سبحانه وتعالى - فلا نراها إلاّ العدم المحض، أمّا إذا نظرنا إليها بما هي آيات لوجوده سبحانه وتعالى فهي لها نحو من الوجود.

وتأييداً لما نقوله نذكر بعض ما ورد في كلمات صدر المتألهين حول هذا المطلب، وقبل ذلك نشير إلى أنّ هذا الفيلسوف المؤسس لمدرسة الحكمة المتعالية مرّ في حياته بمراحل ثلاثة: المرحلة الأولى مرحلة القول بأصالة الماهيّة، المرحلة الثانية مرحلة القول بأصالة الوجود^(١)، والمرحلة الثالثة التي وصل إليها صدر المتألهين بحسب سيره العلمي ذهبت به إلى القول بالوحدة الشخصية للوجود^(٢).

ومع أنّ صدر المتألهين يعتبر من كبار الفلاسفة بل من الطبقة الأولى من فلاسفة الإسلام ولكنه أيضاً عارف من عرفاء المدرسة الإماميّة، وأقواله كما هي حجة على أهل الفلسفة كذلك تعتبر حجة في المدرسة العرفانيّة؛ يقول صدر المتألهين في كتابه (الأسفار) في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية:

«إنّ أكثر الناظرين في كلمات العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنّوا أنّه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصّي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصيّة أنّ هويّات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخیالات لا تحصّل لها إلاّ بحسب الاعتبار...»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٢٩٢.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٣١٨ - ٣١٩.

فهو إذ يؤكّد على أنّ الوقوف على حقيقة مقاصدهم يحتاج إلى فطنة عالية ولا يمكن التعامل مع كلمات العرفاء وكتبهم المكتوبة في هذه المجالات كما يتعامل مع أيّ كتاب آخر مكتوب في أي فرع من فروع المعرفة الأخرى، وإنّما لهذه الكتابات نمط خاصّ.

وتعبيره رحمه الله «التوحيد الخاصّي» إشارة إلى الرؤية الكونيّة العرفانيّة حول وحدة الوجود الشخصيّة حيث يعبرون عنها بالتوحيد الخاصّي أو أخصّ الخواصّ.

ثمّ يتابع كلامه فيقول:

«... حتّى إنّ هؤلاء الناظرين في كلماتهم^(١) من غير تحصيل مرامهم صرّحوا بعدميّة الذوات الكريمة القدسيّة، والأشخاص الشريفة الملكوتيّة كالعقل الأوّل وسائر الملائكة المقربين، وذوات الأنبياء والأولياء... ثمّ إنّ لكلّ منهم آثاراً مخصوصة وأحكاماً، ولا نعني بالحقيقة إلّا ما يكون مبدأً أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلّا ما يوجب تعدّد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيء في الخارج ولا موجوداً فيه»^(٢).

بمعنى أنّه لا يمكن هذا القول والحكم على كلماتهم بمثل هذه المقولات مع أنّنا نجد أنّ هناك آثاراً، فإنّ للماء مثلاً نحواً من الأثر، وللنار نحواً آخر من الأثر، فلو جمعت بينهما تجدهما متنافيين، ولو كانا أعداماً، فلا تنافي بين الأعدام من حيث هي أعدام.

(١) مقصوده بالناظرين هم الذين لم يعرفوا مقاصد العرفاء.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣١٩.

فإذن من حيث اختلاف الآثار وتنافيها نكتشف أنّ هناك حقائق موجودة في الواقع الخارجي ولكن هذه الحقائق جميعاً آيات للحقّ سبحانه وتعالى.

لذا يتابع فيقول: «وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيّة أنّ الممكنات أمور اعتباريّة أو انتزاعيّة، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، ممّن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمّن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبّع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتداليّة»^(١).

ومراده بأنّه لا يصير الإنسان شاعراً بمجرد تتبّع قوانين العروض، وهكذا لا يكون الإنسان عارفاً ومدركاً لحقائق العرفان بمجرد تتبّع كلمات العرفاء.

فهناك فرق كبير بين أن تقف على مصطلحاتهم وبين أن تفهم ما يقوله هؤلاء وما كوشفوا به من الحقائق، ولكن حيث إنّ صدر المتألّهيّن قد كوشف بمثل هذه المعارف - بغضّ النظر عن الدليل عليها - فإنّه يرى أنّ هذه المقولات التي ذكرها مقبولة لا لأنّه كوشف بها، بل من باب أنّها مبرهنة وأقام الدليل العقلي عليها^(١).

ولعلّ خير كلام صدر في هذا المجال، ما ذكره الغزالي، لإثبات أنّ الوحدة الشخصيّة للوجود لا تنافي الكثرات المترائيّة لنا بالوجدان، قال ما حاصله:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣١٩.

والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهو مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفيّة الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه.

فإن قلت: وكيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً، وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة؟

فاعلم أن هذا غاية علوم المكاشفات، وأن الوجود الحقيقي واحد، وأن الكثرة فيه في حق من يفرّق نظره، والموحد الحقيقي لا يفرّق نظره رؤية السماء والأرض وسائر الموجودات، بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد.

نعم، ذكر ما يكسر سورة الاستبعاد ممكن، وهو أن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً، كما أن الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد. إذ نقول: إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وكم من شخص يشاهد إنساناً لا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده، كذلك كل ما في الوجود له اعتبارات - واقعية نفس أمرية - ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواه كثير، بعضه أشد كثرة من بعض.

ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض؛ لأنه محدود ومحاط، ولأن بدنه واحد بالاجتماع لا واحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية، لكن ينبّه في الجملة على كشف الكنز، ونستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار

والجحود بمقام لم تبلغه، وتؤمن به إيمان تصديق، فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه، وإن لم يكن ما آمنت به صفتك.

الإشكالية الثالثة: شبهة الحلول والاتحاد

من الإشكاليات والشبهات التي واجهتها المدرسة العرفانية أن أقوالهم يترتب عليها أو تؤدي إلى الحلول والاتحاد. ومن الذين أشاروا إلى هذه الشبهة صدر المتألهين في كتابه الأسفار، يقول تحت عنوان: «وهم وتنبيه»: «إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين»^(١) ومراده من التصوف هنا الظاهرة الاجتماعية، والسلوك العملي غير المبتني على رؤية كونية نظرية، ويشير إليهم بقوله: «الذين لم يحصلوا طريق العلماء والعرفاء» أي لم يقفوا على رؤيتهم الكونية بالدقة «ولم يبلغوا مقام العرفان». يقول: إن هؤلاء الذين كانت هذه صفاتهم: «توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم: أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة باللسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب...»^(١).

وتقرير الشبهة: أن هؤلاء قالوا بعدم تحقق مقام الأحدية لأنهم تصوروا أن جميع الأشياء هو الله تعالى، والله هو جميع الأشياء، لأنهم اعتقدوا بالحلول والاتحاد؛ وذلك لأن القول بالوحدة الشخصية للوجود يعني أن جميع الأشياء تكون الله، والله يكون جميع الأشياء، فإذا هو

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٤٥.

الأشياء والأشياء هو.

فإذن جهلة الصوفيّة عندما نظروا في كلمات العرفاء ووجدوهم يقولون بالوحدة الشخصيّة، قالوا إذن جميع الأشياء هو الله، والله هو جميع الأشياء، مع أنّ الأمر ليس كذلك كما هو صريح كلمات صدر المتألّهين، فإنّ العرفاء وإن قالوا بالوحدة الشخصيّة للوجود لكنّهم لا يقبلون الاتّحاد ولا الحلول؛ لبراهين فلسفيّة استدّلوا بها في كلماتهم.

ردّ الشبهة: إنّ الاتّحاد محال عقلاً، والحلول محال عقلاً، وإلاّ يلزم أن ينقلب الغني فقيراً وينقلب الفقير غنياً.

فإذا قلنا: بأنّ الله هو الأشياء والأشياء هي الله. فإنّ الأشياء فقيرة والله تعالى غنيّ، إذن يلزم أن ينقلب الفقير غنياً والغني فقيراً. وكلاهما محال فيما لو قلنا إنّ هناك اتّحاداً بين الفقير والغني، وهناك حلولاً بين الغني والفقير، إذ يلزم أن يكون الفقير والغني كلاهما عين الآخر مع أنّه يستحيل أن يكون الفقر عين الغنى والغنى عين الفقر، ويستحيل أن يكون الوجدان عين فقدان والفقدان عين الوجدان؛ لأنّ الغنى عين الوجدان، والفقر عين فقدان، ويستحيل أن يكون موجوداً واحداً واجداً لكلّ شيء وفاقداً لكلّ شيء. فهذه الشبهة غير تامّة أيضاً.

مما تقدّم في الجواب عن الإشكاليّتين الثانية والثالثة تبين:

- أنّ الإيمان بالوحدة الشخصيّة لا ينفي وجود الكثرة، كما توهمه جمع من المتصوّفة والعرفاء، حيث ذهبوا إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة شخصيّة لا تكثّر فيها ولا تشوّن لها، وما يرى من الممكنات المتكثّرة أمور موهومة باطلة الذوات تتخيّلها الواهمة كثانية ما يراه الأحوّل.

وذلك لأنّ لازم هذا البيان نفي الشرائع والملل وإنزال الكتب وإرسال الرّسل، بل لازمه نفي وجود الحقّ تعالى؛ لأنّ نفي الممكنات يستلزم نفي فاعليّته تعالى، ولمّا كانت فاعليّة الحقّ نفس ذاته، فنفي فاعليّته يستلزم نفي ذاته.

من هنا ذكر المحقّقون من العرفاء «أنّ من له قدم راسخ في التصوّف والعرفان، لا ينفي وجود الممكنات رأساً»^(١).

• كذلك فإنّ تحقّق الكثرة في الخارج لا ينافي تحقّق الوحدة الشخصية التي يقول بها العارف، كما توهمه جمع آخر، حيث ذهبوا إلى أنّ المتحقّق خارجاً هو وجود الممكنات، ولا جاعل ولا فاعل لها خارجاً عنها، والوجود المطلق متّحد بها، بل هو عينها.

وهذا المعنى هو الذي عبّر عنه الأعلام من العرفاء وغيرهم «أنّه كفر فضيح، وزندقة صرفة، لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفيّة ورؤسائهم افتراء محض، وإفك عظيم، يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم»^(٢).

ولا يبعد أن يكون منشأ مثل هذه الادّعاءات والاشتباكات هو «أنّ العبارة - في كثير من الأحيان - قاصرة عن أداء هذا المقصد - الوحدة الشخصية - لغموضه، ودقّة مسلكه، وبعد غوره»^(٣)، وهذه النقطة التي أشرنا إليها سابقاً، وقلنا إنّ لا يمكن لمن لم يتخصّص في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٣٤٥.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٣٢١.

اصطلاحات هذا اللون من المعرفة أن يراجع مصنّفاتهم للوقوف على مذهبهم في وحدة الوجود.

وإنّما الحقّ الحقيقي - كما ذهب إليه فريق من العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين والحكماء المتألّهين - «أنّ الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقة، لأنّ المتكثّرات موجودات في نفس الأمر، متخالفة بالماهيات، لترتّب الآثار المختلفة عليها. ووحدتها أيضاً حقيقة لوحدة الوجود الناطقة بها الكتاب والسنة والكشف الصحيح والعقل الصريح»^(١).

والحاصل أنّ حقيقة الوحدة الشخصية هي «أن لا يرى إلّا الله، ولا يعرف غيره، ويُعلم أنّه ليس في الوجود إلّا الله تعالى، وأنّ أفعاله أثر من آثار قدرته فهي تابعة له، فلا وجود لها بالحقيقة، وإنّما الوجود للواحد الحقّ الذي به وجود الأفعال كلّها، ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلّا ويرى فيه الفاعل، ويذهل عن الفعل من حيث إنّهُ سماء وأرض وحيوان وشجر، بل ينظر فيه من حيث إنّهُ صنع، فلا يكون نظره مجاوزاً إلى غيره. كمن نظر في شعر إنسان أو خطّه أو تصنيفه، فرأى فيه الشاعر والمصنّف، ورأى آثاره من حيث إنّها آثاره، لا من حيث إنّها حبر مرقوم على بياض، فلا يكون قد نظر إلى غير المصنّف.

وكلّ العالم تصنيف الله، فمن نظر إليها من حيث إنّها فعل الله، وأحبّها من حيث إنّها فعل الله، لم يكن ناظراً إلّا في الله ولا عارفاً إلّا بالله ولا محبّاً إلّا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من

(١) تمهيد القواعد، مصدر سابق: ص ٣٨، الحاشية.

حيث إنه عبد الله، فهذا الذي يقال إنه فني في التوحيد، وأنه فني عن نفسه.

وهذه الأمور المعلومة عند من قويت بصيرته، أشكلت واشتبهت على بعض الأفهام لضعف دركها، وقصور العلماء عن إيضاحها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض إلى الأفهام، أو لاشتغالهم بأنفسهم - أي العرفاء - واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم ممّا لا يعينهم^(١).

في ضوء هذا الفهم لوحدة الوجود الشخصيّة، وأنها لا تنافي الكثرة ولا تنافيتها الكثرة المترائية في الممكنات، يتّضح أن هذا النحو من التوحيد ليس مخالفاً للعقل والشرع، كما ادّعاه البعض من الذين وجّهوا نقداً لا ذعاً إلى هذه النظرية.

أمّا العقل، فلظهور الكثرة في الممكنات، وأمّا الشرع فلأن مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدّد مراتب الموجودات وتخالف النشآت وإثبات الأفعال للعباد.

الإشكالية الرابعة : علاقة العرفان بالثقافات السابقة

يميل البعض إلى اعتبار العرفان الإسلامي امتداداً لما كان سائداً في الثقافات الأخرى كالثقافة الهندية، والثقافة الفارسيّة القديمة، وربما الثقافات المصريّة القديمة، فهل العرفان الإسلامي في الواقع امتداد للعرفان في الثقافات الأخرى؟ أم له رؤية مستقلة في مفهوم العرفان تنفصل عن الرؤية السائدة في الثقافات الأخرى؟

(١) إحياء علوم الدّين، للغزالي، نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٢٤.

وإذا كانت الأديان التوحيدية الأخرى قد شهدت لونا من ألوان العرفان، فهل الإسلام امتداد طبيعي لتلك الرؤية؟ أم أنه أضاف شيئا أو ابتدع شيئا آخر في هذه الرؤية؟

في مقام الإجابة يمكن فصل هذا الإشكال إلى شقين؛ فتارةً نتكلم على مستوى العرفان العملي الذي يعني السلوك والسير إلى الله سبحانه وتعالى، أو الجانب العملي، فمن الواضح أنه ليس امتداداً للثقافات الأخرى، لأنّ العرفان العملي عندنا مبني على الشريعة التي هي شريعة الإسلام، وشريعة الإسلام لها أحكامها وقوانينها وعباداتها وطقوسها التي تختلف كاملاً عن العبادات الموجودة في الشرائع السابقة، والنظريات السابقة، والطرق السابقة الموجودة قبل الإسلام.

وتارةً أخرى يكون البحث في العرفان النظري الموجود عندنا في أنه هل هو امتداد للعرفان الموجود في الشرائع السابقة، والنظريات السابقة أم لا؟

وهذا السؤال ليس سؤالاً سيئاً في كلّ المعارف الإسلامية، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الشرائع كلّها لها أصول ثابتة ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١)، والدّين واحد كما أنّ أصوله واحدة، ولكن مراتب هذه المعارف متعدّدة، فقد تأتي شريعة وتبيّن التوحيد ولكنها تقف عند مرحلة معيّنة، وتأتي شريعة أخرى وتبيّن التوحيد فتقول: بأنّ هناك مرتبة فوق تلك المرتبة، وهناك معرفة فوق تلك المعرفة، وأنّ المعرفة التي جاءت بها الشرائع أو الشريعة السابقة ليست هي منتهى ما يصل

(١) آل عمران: ١٩.

إليه التوحيد والموحّد.

فمثلاً قولنا بأنّ الله واحد، فهذه الوحدة هل هي وحدة عدديّة أم غير عدديّة؟ فلعلّه تأتي نظرية وتقول بأنّ الله واحد، والإسلام يقول بأنّ الله واحد، ولكن الوحدة التي تبينها تلك النظرية وحدة عدديّة، والوحدة التي يبينها الإسلام وحدة غير عدديّة، فهي وحدة أدقّ وأعمق من تلك الوحدة.

وهكذا الأمر فيما يتعلّق بجانب العرفان إذ إنّ نفس المقولة يمكن إجراؤها، فعندما نقول بأنّ الشرائع السابقة بغضّ النظر عمّا دخل إليها من تحريفات وأمور خارجة عن حقيقتها، فمرادنا أنّ طبيعة هذه الشرائع مشتركة في أصول وثوابت، والإسلام لم يقف عند تلك الحدود في العرفان النظري بل تجاوزها إلى مرحلة أرقى كما يرى ذلك بعض العلماء من أمثال السيّد الطباطبائي حيث يقول في كتاب «الرسائل التوحيدية»:

«وقد ظهر أنّ التوحيد الإطلاقي أرفع وأجلّ من أن يوصف بوصف.. وهذا المعنى من التوحيد أعني الإطلاقي منه ممّا انفرد بإثباته الملة المقدّسة الإسلاميّة وقامت به الملل والشرائع السالفة، فظاهر ما بلغنا منهم في التوحيد هو مقام الواحدية وأنه تعالى الذات الواجبة المستجمعة لصفات الكمال. أمّا ما بلغنا من التوحيد في الملة المقدّسة هو مقام الأحديّة»^(١).

(١) الطباطبائي، محمّد حسين، الرسائل التوحيدية، مؤسّسة النعمان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م: ص ١٤، فصل ٥.

والتوحيد بهذه المرتبة هو الذي أشار إليه إمام الموحّدين عليّ عليه السلام حيث قال: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(١).

توضيح ذلك: أنّ للتوحيد مراتب مختلفة بعضها فوق بعض، ولا يكمل حتّى يعطى الإله الواحد حقّه في الألوهيّة المنحصرة، ولا يقتصر على مجرد تسميته إلهاً واحداً، بل ينسب إليه كلّ ما له نصيب من الوجود والكمال؛ كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والإعطاء والمنع، وأن يخصّ الخضوع والعبادة به، فلا يتدّلّ لغيره بوجه من الوجوه، بل لا يرجى إلّا رحمته، ولا يخاف إلّا سخطه، ولا يطمع إلّا فيما عنده، ولا يعكف إلّا على بابه. وبعبارة أخرى أن يخلص له علماً وعملاً، وهو قوله عليه السلام: «وكمال توحيده الإخلاص له».

وإذا استوى الإنسان على أريكة الإخلاص، وضمّته العناية الإلهيّة إلى أولياء الله المقرّبين، لاحت على بصيرته لوائح العجز عن القيام بحقّ المعرفة، وتوصيفه بما يليق بساحة كبريائه وعظمته. فإنّه ربما شاهد أنّ الذي يصفه تعالى به معان مدركة ممّا بين يديه من الأشياء المصنوعة، وأمور ألفها من مشهوداته الممكنة، وهي صور محدودة مقيدة بعضها بعضاً، ولا تقبل الائتلاف والامتزاج.

انظر إلى مفاهيم العلم والقدرة والحياة ونحوها، فإنّ مفهوم العلم مثلاً هو معنى أخذناه من وصف محدود في الخارج، نعدّه كمالاً لما لا يوجد له، وفي هذا المفهوم من التحديد ما يمنعه أن يشمل القدرة

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: الخطبة ١.

والحياة مثلاً، فإذا أطلقناه عليه تعالى ثم عدلنا محدوديته بالتقييد بقولنا: علم لا كالعلوم، فهب أنه يخلص من بعض التحديد، لكنه بعد مفهوم لا ينزل عن شأنه، وهو عدم شموله ما وراءه - ولكل مفهوم وراءه يقصر عن شموله - وإضافة مفهوم إلى مفهوم آخر لا يؤدي إلى بطلان خاصة المفهومية كما هو واضح.

فهذه المفاهيم والعلوم والإدراكات التي عندنا تقصر عن الانطباق عليه جل شأنه حق الانطباق، وعن حكاية ما هو عليه حق الحكاية؛ وذلك لأن هذه المعاني والمفاهيم للعقل بمنزلة الموازين والمكائيل يوزن ويكتال بها الوجود الخارجي والكون الواقعي، فهي مفاهيم محدودة لا تنزل عن هذا الشأن وإن ضمنا بعضها إلى بعض واستمددنا من أحدها للآخر، ولا يغترف بأوعيتها إلا ما يقاربها في الحد. فإذا فرضنا أمراً غير محدود، ثم قصدناه بهذه المقاييس المحدودة لم ننل منه إلا المحدود وهو غيره، وكلما زدنا في الإمعان في نيله زاد تعالياً وابتعاداً.

من هنا مست حاجة المخلص في وصفه ربّه إلى أن يعترف بنقص لا علاج له، وعجز لا جابر دونه، فيعود فينفي ما أثبتته، وهو قوله: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» ويؤول إلى أن إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها، فتتحد الصفات بعضها مع بعض، ثم تتحد مع الذات ولا حد.

وهذا الذي فسّرنا به هذا العقد من كلامه عليه السلام هو الذي يؤيده أول الخطبة حيث يقول:

«الذي لا يدركه بُعد الهمّ، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود» على ما يظهر للمتأمل المتدبّر.

فتحصّل إلى هنا أنّ أصول العرفان وإن كانت واحدة في جميع الشرائع، إلّا أنّ درجاته متعدّدة. والذي بيّنه القرآن الكريم من معنى التوحيد فوق ما جاء في كلمات وصحف الأنبياء السابقين، غير أنّ أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين، ثمّ الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم، لا نرى فيها أثراً من هذه الحقيقة القرآنية، لا بيان شارح ولا بسلوك استدلالٍ.

ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلّا ما ورد في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه خاصّة، فإنّ كلامه هو الفاتح لبابها والرافع لسترها وحجابها على أهدي سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثمّ ما وقع في كلام الفلاسفة الإسلاميين بعد الألف من الهجرة، وقد صرّحوا بأنّهم إنّما استفادوه من كلامه وكلام أهل بيته من بعده عليهم السلام.

الفصل الخامس

المعرفة ومراتبها والعقل وموقعه

عند العرفاء

أولاً: أهميّة علم المعرفة.

ثانياً: المعرفة العرفانيّة.

ثالثاً: العرفان والمعرفة والعلم.

رابعاً: خصائص المعرفة العرفانيّة.

✽ الشريعة والطريقة والحقيقة

أولاً: توضيح المعنى.

ثانياً: المراتب الثلاث في كلمات العرفاء.

ثالثاً: الوحدة والاختلاف في المراتب الثلاث.

رابعاً: مراتب الشرع ومراتب العرف.

خامساً: العرفان وأصل الشرع (الفقهاء).

✽ موقع العقل ودوره في العرفان.

لم نعقد هذا الفصل من أجل البحث في نظرية المعرفة حسب ما هو متداول في الكتب التي تناولت هذه النظرية بشكل تفصيلي، وإنما الغرض هو الإطلالة على ما قاله العرفاء وآمنوا به في ميدان بحثهم عن المعرفة الموصلة لذات الحق سبحانه وتعالى، وتفاوت مراتب الناس فيها.

من هنا وقبل الدخول في البحث الأساس أي في مراتب المعرفة عند العرفاء، كان لابد من توضيح النقاط التالية:

أولاً: أهمية علم المعرفة

المعرفة من حيث بيان المفهوم ومعناه اعتبرها الباحثون من المفاهيم التي لا يمكن على الإطلاق تعريفها ولا تحتاج إلى ذلك، ولها استعمالات متعددة ومختلفة، وأعم مفهوم لها يساوي مطلق العلم والاطلاع، وقد تُخصَّص أحياناً بالإدراكات الجزئية، وتارة تستعمل بمعنى التذكر، وأحياناً تستعمل بمعنى العلم المطابق للواقع. وذكر بعض الباحثين أن كل التعبيرات التي تُذكر على أساس أنها تعريف للمعرفة والإدراك والوعي وأمثالها إنما هي شرح لفظي أو تعيين لبعض مصاديق المعرفة التي يتناولها أحد العلوم.

أما المعرفة التي هي موضوع علم المعرفة فقد تُؤخذ بأي معنى من المعاني المذكورة، وقد تُؤخذ بمعنى آخر، فذلك تابع للاعتبار

والإتفاق، ولكن لما كانت دراسة مسائل المعرفة غير مختصة بنوع خاص منها، إذن من الأفضل أن يكون المقصود هو المعنى الأعم المساوي لمطلق العلم.

وبناءً عليه يمكن أن نعرّف علم المعرفة على النحو التالي:

«هو ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقمّ ألوانها ويعيّن الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها»^(١).

وقد بحث الفلاسفة والمفكّرون في قيمة المعرفة وأهميّتها، واستوفوا هذا البحث بشكل منهجيّ مفصّل وكامل في ضمن أبحاثهم العلميّة.

فالحجر الأساس الذي يجب وضعه لبناء التفكير الفلسفي باستحكام وإتقان للوصول إلى الهدف المطلوب، هو البحث في «المعرفة» وما يتفرّع عنها من بحوث والتي تشكّل اليوم جانباً مهماً في الفلسفة الحديثة يُطلق عليه اسم «إپيستمولوجي» - Epistemologi^(٢).

ثانياً: المعرفة العرفانيّة

يسعى العرفاء - كغيرهم من روّاد المعرفة - إلى تكوين رؤية معرفيّة خاصّة بهم عن «مفهوم الوجود» وما يرتبط به من قضايا ومسائل لها خصائصها وتمايزها عن ألوان الرؤية الكونيّة الموجودة في المدارس الأخرى.

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) انظر: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة: ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦؛ محاضرات في الأيديولوجيّة المقارنة، مصدر سابق: ص ٥٣.

فالعرفان مذهب فكريّ يرمي إلى معرفة الحقّ تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور، وله رؤية في الكون والوجود تستند في بنيتها المعرفيّة إلى المعرفة الوجدانيّة القلبيّة، وليس كما تصوّر البعض بأنّه موقف طابعه العامّ الانزواء والهروب من العالم والتشكّي من وضعيّة الإنسان فيه^(١).

ولا شكّ بأنّ لكلّ علم حقله المعرفي الذي يخصّه، وينفرد في درسه، وفي وعيه وفهمه، وعلى حدود هذا الحقل وعلى أطرافه يقف علمه الخاصّ وينتهي، فلا يتعدّاه ولا يتجاوزه؛ حيث تبدأ حدود لحقول علميّة أخرى، وإنّ حدود العلم (أي علم) تتّسع أو تضيق تبعاً لسعة حقله أو ضيقه.

أمّا الحقل المعرفي للعرفان فلا يمكن وضع حدود له أو رسمه ضمن إطار خاصّ، بل هو يتّسع بمقدار سعة البحث في موضوعه وهو الوجود المطلق الذي لا حدود له.

فحدود الحقل العرفاني، إذن، تمتدّ على امتداد الوجود المطلق المتفاوت، الذي يربط بينها علاقة المطلق بالمقيّد، أو الغائب بالشاهد^(٢).

ومراتب المعرفة عند العرفاء - كما سيأتي - ليست على نسق واحد، ولا هي مرتبة فاردة لا تفاوت فيها ولا اختلاف، بل المعرفة

(١) بنية العقل العربي، مصدر سابق: ص ٢٥٥.

(٢) المحمود، حسن علي، المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م: ص ٩٣ و ٩٥.

عندهم مراتب تختلف فيما بينها، لا لجهة تفاوت نوعي أو جنسي حتى يلزم من ذلك تعدد المعرفة في حقيقتها وجوهرها، بل لتفاوت مراتب المتلقين وتفاوت ملكاتهم واستعداداتهم، ولما لم تكن مراتبهم منحصرة في عدد متناه، لم تكن مراتب المعرفة كذلك من حيث التفصيل، لكن بعض العرفاء كالآملي يرون أن كليّاتها ثلاثة تختلف تسمياتها باختلاف الاعتبار، فهي إذا لوحظت كمراتب للمعرفة باعتبار طبيعة حصولها بغض النظر عمّن تحصل له، كانت شريعة وطريقة وحقيقة. وإن لوحظت باعتبار طبيعة العارف والمُلقّي، كانت إسلاماً وإيماناً وإيقاناً^(١).

والمعرفة عند العرفاء تختلف في مصدرها عن سائر المدارس الفكرية بأنها نابعة من الكشف وإدراكات القلب من غير توسط العقل، وهي عندهم صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته. ومن هنا كانت المعرفة العرفانية أرقى في الوصول إلى الحقائق والمعارف من العلوم والبراهين الفلسفية والكلامية التي قد تكون في بعض الحالات حجاباً غليظاً ومانعاً أمام المعرفة، وعلى العكس من هدف المعرفة العرفانية التي تسعى لمعرفة الحق تعالى فإن سائر العلوم والمعارف تسعى إلى معرفة آثار ذات الحق تعالى وتجلياته.

ولعلّ ما سنوضحه في النقاط اللاحقة سوف يكشف لنا بشكل أوضح طبيعة هذه المعرفة وأهدافها وخصائصها ومميّزاتها عن سائر العلوم والمعارف - فلا نطيل - .

(١) انظر العرفان الشيعي، مصدر سابق: ص ٣٦٠.

ونرى هنا أنه من المفيد أن نذكر بعض ما ورد من أقوال عند العرفاء عن المعرفة العرفانية، ومنها ما ذكره داود بن محمد القيصري حيث قال:

«وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً لا يحظى منه إلا صاحب الوجد والوجود وأهل العيان والشهود، لكن لما رأيت أن أهل العلم الظاهر يظنون أن هذا العلم ليس له أصل يبتني عليه ولا حاصل توقّف لديه، بل تخيلات شعريّة وطامات ذكريّة لا برهان لأهله عليه، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها بيّنت موضوع هذا الفنّ ومسائله ومبادئه، وما ذكرت من البرهان والدليل إنّما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم وإفحاماً لهم بشريعتهم فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجة عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤوّل لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^(١)، ﴿وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾^(٢).^(٣)

وعن كفيّة المعرفة بحقيقة الأشياء يقول القيصري في مقدّمة «فصوص الحکم»:

«تظهر تلك الماهيّات ولوازمها تارةً في الذهن، وأخرى في الخارج، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحقّ والبعد عنه وقلّة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره. فيظهر للبعض

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) القصص: ٢٨.

(٣) القيصري، داود، رسالة التوحيد والنبوة والولاية: ص ٧.

جميع الكمالات اللازمة لها ولللبعض دون ذلك، فصور تلك المحصّيات في أذهاننا هي ظلال تلك الصور العلميّة الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة.

لذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلاّ من تنوّّر قلبه بنور الحقّ وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فإنّه يدرك بالحقّ تلك الصورة العلميّة على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنّيته ينحجب عن ذلك فيحصل التميّز بين علم الحقّ بها وبين علم هذا الكامل، فغاية عرفان العرفانيّين إقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكلّ إليه^(١).

وأما محي الدين ابن عربي فيقول في المعرفة العرفانيّة في الفصل الأدمي من فصوص الحكم:

«وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريّ بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلاّ من كشف إلهيّ منها يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه»^(٢).

ففي نظر ابن عربي أنّ العقل النظري غير قادر على معرفة حقائق أشياء ما بعد الطبيعة، فهذه القضايا غير مرتبطة به، والإنسان إذا أراد الاطلاع على جميع الحقائق فإنّما يستطيع ذلك من خلال الكشف والشهود وتجلّي أنوار المعرفة.

(١) مقدّمة فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٢٢.

(٢) فصوص الحكم والتعليقات عليه، مصدر سابق: ص ٤٩.

ثالثاً: العرفان والمعرفة والعلم

ميّز كثير من المحقّقين والمدقّقين بين «المعرفة» و«العلم»، وعلى الرغم من وجود التقارب الكبير بينهما من حيث المعنى، اعتبروا وجود فرق كبير بينهما.

يقول أبو العلا عفيفي:

«وكما فرّق الصوفيّة بين القلب والعقل من حيث هما أداتان للإدراك ميّزوا كذلك بين نوعي الإدراك الحاصلين منهما، واختصّوا كلاّ منهما باسم، فسمّوا إدراك العقل «علماً» وإدراك القلب «معرفة» و«ذوقاً»، وسمّوا صاحب النوع الأوّل «عالماً» وصاحب النوع الثاني «عارفاً».

والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم أنّ المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، والمعرفة «حال» من أحوال النفس، تتحدّ فيها الذات المدركة والموضوع المدرك، والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين، سلباً أو إيجاباً، أو يدرك مجموعة متّصلة من هذه النسب»^(١).

فما يدركه الإنسان بعقله يسمّى «علماً» أمّا ما يدركه القلب إدراكاً مباشراً من غير توسّط للعقل من خلال الكشف والشهود والإشراق التي توصله إلى حقائق الأشياء فيسمّى «عرفاناً ومعرفةً». وفرّق أهل

(١) عفيفي، أبو العلا، التصوّف، الثورة الروحيّة في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٦٣م: ص ٢٥٦.

التصوّف والعرفان بين العرفان والمعرفة والعلم وكانوا على النقيض من أهل اللغة؛ فخصّوا أنفسهم بنعت المعرفة، ونسبوا العلم إلى ما عداهم من الناس.

وفي هذا الصدد قال ابن هوازن القشيري^(١) (المتوفى ٤٦٥ هـ)، وهو من المصنّفين الأوائل في التصوّف:

«المعرفة على لسان العلماء هو العلم، فكلّ علم معرفة، وكلّ معرفة علم، وكلّ عالم بالله تعالى عارف، وكلّ عارف عالم. وعند هؤلاء القوم (العرفاء والصوفيّة) المعرفة صفة من عرف الحقّ سبحانه بأسمائه وصفاته، ثمّ طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصنّغ بقلبه إلى خاطر يدعوّه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنيباً، ومن آفاق نفسه برياً، ومن المساكنات والملاحظات

(١) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري. أصله من سلالة العرب الذين وردوا نواحي خراسان الإيرانية وسكنوها، وهو قشيري الأب يعود نسبه إلى قشير بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، وإليه يُنسب كثير من العلماء. ولد في ربيع الأوّل سنة ٣٧٦ هـ وتعلّم منذ صغره اللغة العربيّة والأدب وغيرها، وسافر إلى خراسان لتولّي وظيفة حكوميّة لكن الله قدّر له غير ذلك. جاء في الحديث الشريف: «أنّ الله يعجب من قوم يُقادون إلى الجنّة بالسلاسل. فقد جاء يطلب الدُّنيا ولكنه أصبح فقيراً فقد حضر مجلس أبي علي الحسن بن علي النيسابوري الذي كان من أهل الكشف والكرامة وتأثر بكلامه غاية التأثير فلزم عتبة بابه وغابت عنه فكرة تولّي الوظيفة الحكوميّة. كان القشيري فقيهاً بارعاً، أصولياً محققاً، متكلماً محدثاً، حافظاً مفسراً، نحوياً، لغوياً أديباً كاتباً شاعراً، توفّي القشيري بعد أن بلغ من العمر ٩٢ سنة صبيحة يوم الأحد السادس عشر من شهر ربيع الثاني سنة ٤٦٥ هـ.

نقيّاً، ودام في السرّ مع الله تعالى مناجاته، وحقّ في كلّ لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحقّ سبحانه بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريّف أقداره، ويسمّى عند ذلك عارفاً، وتسمّى حالته معرفة^(١).

وفي هذا الصدد أيضاً يقول الهجويري (المتوفى سنة ٤٦٥هـ) وهو من معاصري القشيري والمصنّفين الأوائل:

«لم يفرّق علماء الأصول بين العلم والمعرفة، وقالوا إنّ كلاهما سواء، غير أنّهم قالوا: يجوز أن يقال للحقّ تعالى عالماً، ولا يجوز أن يقال عارفاً؛ لعدم التوافق.

أمّا مشايخ هذه الطريقة، فهم يسمّون العلم المقرون بالمعاملة والحال - وهو العلم الذي يعبر عن أحوالهم - بالمعرفة، ويسمّون العالم به عارفاً، ويسمّون العلم المجرد من المعنى والخالٍ من المعاملة علماً، ويسمّون العالم به عالماً؛ فمن يكن عالماً بمعنى الشيء وحقيقته يسمّونه عارفاً، ولذلك فإنّ هذه الطائفة حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمّونهم علماء، وهذا يبدو للعوام منكراً، وليس مرادهم ذمّهم بحصول العلم، بل مرادهم ذمّهم بترك المعاملة؛ لأنّ العالم قائم بنفسه، والعارف قائم برّبّه»^(٢).

(١) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، دار أسامة، بيروت، ١٩٨٧م: ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) الهجويري، علي بن عثمان، كشف المحجوب، دراسة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م: ج ١، ص ٦٢٦.

وفي نظر السيّد حيدر الآملي فإنّ «العلم الذي لا يحدُّ ولا يُعرّف كالوجود، فإنّه من الصفات الوجدانيّة»^(١) بمعنى أنّك لا تجد له حدّاً حقيقياً تتبيّن به ذاته، وتعرّف من خلاله حقيقته ومعناه، وتتصوّر ماهيّته ومفهومه، فإنّه لا يمكن أن تعرّفه أو يقع بإزاء العلم ما هو معرّف له موضح لحقيقته.

هذا العلم الذي له هذه الخاصيّة من حيث التعريف يعتبره الآملي أعمّ من المعرفة وأشمل، وهو يصدق عليها وعلى غيرها، ولا بدّ أن تكون المعرفة أخصّ منه وأضيق دائرة، فليس كلّ علم معرفة، وإن كانت كلّ معرفة علماً بإطلاق، ويرى الآملي أنّ السبب في ذلك هو أنّ المعرفة تطلق على معنيين، كلّ واحد منهما نوع من العلم، والعلم جنسٌ لهما، أحدهما العلم بأمر باطن يستدلّ عليه بأمر ظاهر، وثانيهما العلم بمشهور سبق به عهد، كما إذا رأيت شخصاً كنت رأيت من قبل فعلمت أنّه - أي المرئيّ - هو ذاك المعهود بعينه^(٢).

ومن ثمّ فإنّ تفاوت مراتب العارفين - بحسب الآملي - واختلاف درجاتهم ليس إلّا لتفاوتهم واختلافهم في هاتين المعرفتتين، فمن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة الله مثلاً إلّا بالاستدلال بفعله على صفته، وبصفته على اسمه، وباسمه على ذاته... ومنهم - أي العارفين - من تحمله العناية الأزليّة فتطير به إلى حريم الشهود...

(١) الآملي، حيدر بن علي، نص النصوص في شرح الفصوص (المقدمات)، تحقيق:

هنري كربان وعثمان يحيى، الطبعة الثانية، طهران، ١٩٨٨م: ص ٤٧٢.

(٢) العرفان الشيعي، مصدر سابق: ص ٢٧٠.

ويتعرّف على ذات الحقّ وأسمائه وصفاته في ظرف شهوده.

إلا أنّ المعرفة وإن كانت أخصّ من العلم وأضيق، باعتبار أنّها أحد مراتبه ونوع من أنواعه، إلاّ أنّها أعظم مراتبه وأرفعها شرفاً وأسماءها منزلةً، سواء تعلّقت - أي المعرفة - بالواجب نفسه، أو بغيره من الأشياء^(١).

ويترقّى الإمام الخميني قدّس سرّه بالعرفان إلى درجة يعتبره قادراً على إثبات بعض الحقائق التي لا يمكن الإيمان بها إلاّ عن طريقه، وأنّ الأدلّة العلميّة والبراهين العقليّة عاجزة وقاصرة عن بلوغ ذلك؛ يقول:

«... والموضوع أعلاه^(٢)، رغم موافقته للبرهان المتين وللآراء العرفانيّة والمعرفة ورغم ما ورد في القرآن الكريم من إشارات إليه، إلاّ أنّ التصديق والإيمان به في غاية الصعوبة، ومنكره في غاية الكثرة، والمؤمنين به قلة نادرة، فحتى أولئك الذين يعتقدون بثبوت هذه الحقيقة عن طريق البرهان لا يؤمن بها منهم إلاّ قلة قليلة، فالإيمان بأمثال هذه الحقائق لا يُحرز إلاّ بالمجاهدة والتفكير والتلقين»^(٣).

(١) المصدر نفسه: ص ٢٧١، ولمراجعة أقوال الآملي الواردة أعلاه راجع نصّ النصوص: ص ٤٧٣ إلى ٤٧٥.

(٢) يقصد الإمام الخميني بالموضوع أعلاه ما أشار إليه فيما سبق هذا الكلام من الحديث عن حبّ الكمال المطلق.

(٣) الخميني، روح الله، المظاهر العرفانيّة (رسائل الإمام الخميني العرفانيّة)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م: ص ٢٦.

ثمّ يستعرض الإمام مثلاً عن هذا الادّعاء (بأنّ بعض الأمور البرهانيّة يمكن أن لا تكون موضعاً للتصديق والإيمان) وأنّها لا تثبت إلّا بالوجدان فيقول:

«أنت تعلم بأنّ الموتى لا تصدر عنهم أيّة حركة وأنّهم لا يستطيعون إلحاق الأذى بك، وأنّ الموتى لا يعادلون ذبابة حيّة واحدة من حيث الأثر والفعاليّة، كما تدرك أنّهم لا يمكن أن يعودوا إلى الحياة في هذا العالم بعد موتهم وقبل يوم النشور، إلّا أنّك قد لا تمتلك القدرة على النوم وحيداً براحة في المقابر، هذا ليس إلّا لأنّ قلبك لم يصدّق بما عندك من علم، وإنّ الإيمان بهذا الأمر لم يتحصّل لديك، في حين إنّ أولئك الذين يقومون بتغسيل وتكفين الموتى تحصّل لهم الإيمان واليقين بهذا الأمر نتيجة تكرار العمل، فهم يستطيعون الخلوة مع الموتى براحة بال واطمئنان، كذلك فإنّ الفلاسفة الذين أثبتوا بالبراهين العقلية أنّ الحقّ حاضرٌ في كلّ مكان، دون أن يصل قلوبهم ما أثبتته عقولهم بالبرهان، ولم تؤمن به قلوبهم، فإنّ أدب الحضور لن يتحقّق لديهم، في حين إنّ أولئك الذين أيقنوا بحضور الحقّ بقلوبهم وآمنت قلوبهم بذلك، فإنّهم - رغم أن لا علاقة لهم بالبراهين - يتحلّون بأدب الحضور ويجتنبون كلّ ما ينافي حضور المولى. فالعلوم المتعارفة إذن وإن كانت علوم فلسفة وتوحيد لكنّها تعدّ في حدّ ذاتها حجاباً، وهي تزيد الحجاب غلظةً وسمكاً كلّما زاد، كذلك فإنّنا نعلم جميعاً ونرى بأنّ دعوة الأنبياء عليهم السلام والأولياء الخلّص لله تعالى لا تتخذ الفلسفة والبرهان المتعارف لسان حال لها، بل إنّهم يهتمّون بأرواح وقلوب الناس ويسعون في إيصال نتائج البراهين إلى قلوب العباد،

وبذل الجهد لهدايتهم من داخل الروح والقلب»^(١).

فالعرفان بناءً على ما تقدّم في كلام الإمام قدّس سرّه أرقى في الوصول إلى الحقائق والمعارف من العلوم والبراهين الفلسفية والكلامية التي قد تكون في بعض الحالات حجاباً غليظاً أمام المعرفة، وخير شاهد ودليل أسلوب دعوة الأنبياء صلوات الله عليهم.

«وإن شئت فقل: إنّ الفلاسفة وأهل البرهان يزدون الحجب، في حين إنّ الأنبياء عليهم السلام وأصحاب القلوب يسعون في رفعها...
الفلسفة والاستدلال وسيلة للوصول إلى الهدف الأصلي...»

أو فقل: إنّ العلوم معبرٌ نحو الهدف وليست الهدف بحدّ ذاتها...»^(٢).

وفي موازاة هذا التمييز، أو بالأحرى على أساسه، يصنّف العرفاء المعارف أو المعلومات أو الحقائق إلى مستويات ثلاثة، ضمن حقول (مجالات - ميادين) ثلاثة، يستوحونها ممّا ورد ذكره في القرآن الكريم منها:

- ١ - ما هو قائم على البرهان والاستدلال (منهج وطريق الفلاسفة).
- ٢ - ما هو قائم على البيان والاختبار (منهج أرباب العلوم).
- ٣ - ما هو قائم على المشاهدة والعيان (منهج وطريق أهل الكشف والعرفاء).

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨.

ولكلّ من الطوائف الثلاث طريقته أو منهجه؛ الذي يستند إليه لتحقيق ما يأمل أو يسعى إليه في فضاء أو مجال معرفي خاص، لا يعني، بل لا يشاركه فيه غيره^(١).

وهذه الحقول متباينة، وما ينتج عنها من معارف متفاوت، ويعتبر العرفاء أنّ أسمى هذه المعارف وأرفعها منزلة هو ما يحصل عن طريق الكشف.

يقول القشيري: «هذه عبارات عن علوم جليّة، فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف، ولا يطلق في وصف الحقّ لعدم التوقيف.. فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحقّ اليقين ما كان بنعت العيان؛ فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحقّ اليقين لأصحاب المعارف»^(٢).

رابعاً: خصائص المعرفة العرفانيّة

في ضوء ما تقدّم يمكن تقديم أهمّ خصوصيّات المعرفة العرفانيّة على النحو التالي:

أولاً: الوسيلة والأداة

تختلف وسائل المعرفة وأدواتها ما بين العرفان وسائر العلوم والمعارف، ففي حين تُعتبر وسيلة المعرفة في العلوم «الحسيّة أو

(١) انظر المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني، مصدر سابق: ص ٣١ - ٣٣.

(٢) الرسالة القشيريّة، مصدر سابق: ص ٢٤١ - ٢٤٢.

العقلية» إحدى القوى العاملة للنفس، وهي قوة الذهن والعقل والحس وهي جميعها وليدة للنفس ومن مراتبها، فإن المعرفة العرفانية ترى أن الأداة الوحيدة التي توصلنا إلى معرفة حقيقة الوجود وإلى كنه الوجود وإلى معرفته كما هو عليه في الواقع هي المجاهدة والرياضة، إذ إنه من خلال «التزكية» و«تصفية القلب» يمكن للسالك الوقوف على حقيقة الوجود من حوله، ومن خلال ذلك يمكنه الوصول إلى المعرفة الصحيحة بالله تعالى وبنفسه وبالعالم، ولا يمكن لوسيلة أخرى أو لطريق آخر إيصال الإنسان إلى معرفة حقائق الوجود وحقيقة التوحيد.

الحكيم يبني معارفه ومطالبه على براهين عقلية ومقدمات قياسية وترتيب قضايا منطقية ليحصل منها على النتيجة، والمتكلم أيضاً يبني معارفه ومقاصده على الدلائل العقلية والشواهد النقلية لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينية، والعارف يبني معارفه ومطالبه على الشهود والكشف والوجدان والعرفان، وهي تحصل له بالفيض من الله والتجلي والإلقاء المعبر عنها تارة بالكشف وأخرى بالإلهام.

يقول الشهيد مرتضى مطهري:

«إن أدوات الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما الأداة التي يستعملها العارف عبارة عن البصيرة والمجاهدة وتزكية النفس وتهذيبها والحركة والصراع الباطن»^(١).

وكون القلب هو الأداة الأساسية التي يستند إليها العرفاء للتوصل إلى المعارف اليقينية مسألة تسالم وتتفق عليها أهل العرفان والتصوف،

(١) الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ٦٤.

كما تتفق كلماتهم وأقوالهم على إنكار قدرة العقل على أداء دور القلب والقيام بوظيفته في ذلك، لأجل ذلك يقول ابن عربي: «فالقلب عند الصوفيّة هو محلّ الكشف والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلّى على صفحتها معاني الغيب»^(١).
فالفلسفة إذن تعتمد في استدلالاتها على المبادئ والأصول العقلية، بينما يجعل العرفان من المكاشفات مادة رئيسية في استدلالته، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقلاً.

ثانياً: هدف المعرفة في العرفان

إنّ الإيمان والاعتقاد بكون العرفان علماً من العلوم الإسلامية وفرعاً من فروعها المعرفية يستدعي القول بأنّه يهدف إلى تحقيق أمر معيّن. فما هو الهدف الذي يسعى العرفان إلى تحقيقه؟ وما هي مبررات وجوده وغايته؟

اتفقت كلمات العرفاء وأقوالهم على أنّ الهدف الأسمى للعرفان هو الوصول إلى الحقّ سبحانه وتعالى والفناء فيه، بحيث يصل العارف إلى مرتبة لا يرى فيها إلّا الله تعالى، ولا يبصر إلّا وجهه تعالى، وهذا الهدف يشمل العرفان بكلا قسميه النظري والعملي. أمّا الأداة والطريق الموصل إلى هذا المقام فهو - كما ذكرنا - القلب وتزكية النفس والمجاهدة وغيرها من طرق السلوك.

(١) ابن عربي، محي الدّين، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م: ج ٢، ص ٤.

نعم، يبقى أن نقول بأنّ العرفان النظري يقوم بدور أساسي في هذا المجال حيث يسعى العارف من خلاله إلى العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته.. وهذه المعرفة الحقيقية تنتج سيراً وسلوكاً نحو التوحيد الحقيقي. وهناك ما يشبه تبادلاً للأدوار ما بين قسمي العرفان لتحقيق الهدف، فالعرفان العملي - الذي هو السير والسلوك - يولّد المعرفة بالله وحقيقة الوجود، وكذلك المعرفة والعلم والتي هي العرفان النظري تشكّل حافزاً مهماً للسير والسلوك إلى الله تعالى.

والنتيجة أنّ العرفان النظري والعملي هما معاً أعمدة الوصول نحو هدف العارف الحقيقي.

ويعتبر الإمام الخميني أنّ الهدف الذي يسعى إليه العرفان أمر فطري في داخل الإنسان: «إنّ في الإنسان - إن لم نقل في كلّ موجود - حباً فطرياً للكمال المطلق وللوصول إلى الكمال المطلق، وهذا الحبّ ممّا يستحيل أن يفارق الإنسان تماماً.. فالكمال المطلق هو الحقّ جلّ وعلا والجميع يبحثون عنه، وإليه تهفو قلوبهم ولا يعلمون»^(١).

وإذا ما وصل الإنسان إلى الهدف فعندئذ تسكن نفسه وتطمئن روحه: «وعليه فإنّ ما يُطمئنُ النفس المنفلتة ويهدئ من لهيبها ويحدّ من إلحاحها واستزادتها في الطلب، إنّما هو الوصول إليه تعالى»^(١).

وعليه فإنّ العرفان هدفه الأساس الوصول بالإنسان إلى أرقى مراتب الكمال الإنساني لأنّنا: «مفطورون على العشق للكمال المطلق، ومن هذا العشق - شئنا أم أبينا - ينشأ العشق لمطلق الكمال الذي

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ١٨.

يمثّل آثار الكمال المطلق، والأمر الملازم لفطرتنا هذه هو السعي للخلاص من النقص المطلق...»^(١).

ثالثاً: العلم بلا واسطة

من الخصائص الأساسية والمهمّة للمعرفة العرفانيّة أنّ العلم فيها ليس من نوع «العلم الحسولي» وإنّما هو من نوع «العلم الحضورى». وقد عرّف علماء المنطق العلم الحسولي بأنّه: حضور صورة الشيء عند العقل، أو فقل انطباعها في العقل، أمّا العلم الحضورى فهو: حضور نفس المعلوم بوجوده الخارجى العيني للعالم^(٢). وفي المعرفة العرفانيّة تحضر ذات المعلوم لدى العالم وليس صورته، بخلاف المعارف الأخرى كالفلسفة التي لا بدّ فيها أن يدرك العالم معلومه بتوسّط صورة المعلوم. فالإدراكات العلميّة تكون عموماً بالواسطة.

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ٢٦.

(٢) مثّل المنطقة للعلم الحضورى بعلم النفس بذاتها وبصفات القائمة بذاتها وبأفعالها وأحكامها وأحاديثها النفسية، وكعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته. وفرّقوا بين العلم الحسولي والحضورى بما يلي:

١ - إنّ الحسولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.

والحضورى هو حضور نفس المعلوم لدى العالم.

٢ - إنّ المعلوم بالعلم الحسولي وجوده العلمى غير وجوده العيني.

وإنّ المعلوم بالعلم الحضورى وجوده العلمى عين وجوده العيني.

٣ - إنّ الحسولي هو الذي ينقسم إلى التصرّ والتصدّق.

والحضورى لا ينقسم إلى التصدّق.

المظفر، محمد رضا، المنطق، دار المعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ: ص ١٣.

فالعارف يتوجّه إلى ذات المعلوم لا إلى صورته أو خياله.
 بعبارة أخرى: إنّ ذات المعلوم - أي عين وجوده الخارجي -
 تكون هي المعلوم بالذات، أي العلم الحاصل للعالم.
 بناءً على هذا فإنّ العلم العرفاني هو علم مباشر بالمعلوم بدون
 توسّط صورته. فغاية العارف في المعرفة العرفانيّة الوصول إلى
 المعلوم والعلم به نتيجة للوصول، في حين إنّ الأمر على العكس في
 المعارف العاديّة حيث يكون العلم هو المراد والوصول إلى المعلوم
 هو النتيجة، بل نتيجة محتملة وليس حتميّة؛ بمعنى أنّ العلم في
 المعارف العادية لا يعني الوصول للمعلوم حتماً ولزوماً في حين إنّ
 الوصول إلى المعلوم يستتبع العلم به حتماً.

رابعاً: المعرفة العرفانيّة ودعوتها للعمل

من مميّزات السير والسلوك العرفاني التحرك والحيويّة، إذ إنّ
 العرفان ينطوي على عمليّة ينطلق منها العارف ليجتاز المنازل
 والمراحل والمقامات فيطويها من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة.
 وهذا ما تقدّم بيانه عن المائز بين الأخلاق «فإنّها ساكنة» وبين العرفان
 «المتحرك والحيوي». والعمل هو الأساس الذي يعتمد عليه العرفان
 في مقابل الاكتفاء بمجرد العلم، إذ إنّ طبيعة العلم لا توصل إلى الله
 تعالى في نظر العارف، أمّا المعرفة العرفانيّة المولّدة للعمل والباعثة
 عليه والداعية إليه فإنّ مميّزاتها أنّها تُغيّر كلّ قلب تحلّ فيه.

وعليه فإنّ من يريد الوصول إلى التوحيد الحقيقي الذي لا يشوبه
 شرك، عليه أن يطوي المسافات، وأن يشمّر عن ساعد المجاهدة، وأن

يبذل الجهد في السير والسلوك، ومن هنا يمكن له أن يصل إلى ذلك التوحيد وإلى المعرفة الخالصة.

لذا يعتبر الإمام الخميني أن: «العلوم معبرٌ نحو الهدف وليست الهدف بحدّ ذاتها، فكمنّا أنّ الدُّنيا مزرعة الآخرة، كذا فإنّ العلوم المتعارفة مزرعةٌ للوصول إلى المقصود»^(١).

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ٢٨.

الشرعة والطريقة والحقيقة

أولاً: توضيح المعنى

من المسائل المهمة والمحورية في العرفان العملي مسألة «الشرعة والطريقة والحقيقة»، وتعتبر هذه الأمور الثلاثة في نظر العارف أو المتصوّف مراتب للمعرفة من حيث طبيعتها، ويلاحظ فيها الذات التي تحصل لها، وهي بعينها ونفسها مراتب للشرع الذي سمّاها في المقابل بـ «الإسلام والإيمان والإيقان». فما المراد من هذه الاصطلاحات الثلاثة التي تتردّد في كلمات العرفاء؟

إذا كانت الأحكام الشرعية مقدّمة للتقرّب والكمال وتحصيل المعنويات، فإنّ هذه هي الغاية القصوى من أيّ عمل صالح، وبطبيعة الحال فإنّ تحقيق الهدف لن يتمّ إلا بالتدرّج.

بتعبير آخر: الإنسان المؤمن والمتّقّي يجب أن يقطع مراحل حتّى يقترب من الهدف النهائي شيئاً فشيئاً. وهذه المراحل هي في الحقيقة منازل بين الطريق، وهي في الواقع تعتبر هدفاً متوسّطاً، فهي طويّة في تراتبيّتها ويرتسم فيما بينها خطّ ومسير معنويّ باطنيّ يسلكه العارف ويسمّيه «الطريقة»، والطريقة هي «الصراط المستقيم» الذي أكّده القرآن الكريم، ويعتبر الجامع لكلّ السُّبل.

والطريقة هي باطن الشريعة، والسبيل الذي يوصل إلى الهدف

والغرض. والعارف يعبر عن الهدف والنهاية بـ «الحقيقة». والحقيقة ليست هي إلا لقاء الله تعالى كما عبر القرآن الكريم عن ذلك في العديد من آياته، ومنها قوله تعالى:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيعَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ﴾^(٣).

وقوله تعالى الذي يعبر عن أن لقاء الله سبب للفوز والنصر والغلبة:

﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ كَم مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ
غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةً﴾^(٤).

ويعتبر القرآن أن النهاية والخاتمة في مسيرة الإنسان هي لقاء ربّه:

﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٥).

ويعلق السيّد الطباطبائي على هذه الآية بالقول: «غاية هذا السير والسعي والعناء هو الله سبحانه بما أن له الربوبية، أي أن الإنسان بما أنه عبدٌ مربوب ومملوك مدبرٌ ساعٍ إلى الله سبحانه بما أنه ربّه ومالكة المدبر لأمره، فإنّ العبد لا يملك لنفسه إرادةً ولا عملاً، فعليه أن لا يريد ولا يعمل إلا ما أَرَادَهُ ربّه ومولاه وأمره به فهو مسؤول عن إرادته

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) الأنعام: ٣١.

(٣) فصلت: ٥٤.

(٤) البقرة: ٢٤٩.

(٥) الانشقاق: ٦.

وإذا ما غلب على القلب واستولى على كل وجود الإنسان ذكر الله،
فإنّ هذا القلب يكون قد وصل إلى مرتبة قال عنها القرآن الكريم:
﴿وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٢).

فإذا استمرّ إدراك الحقّ بشكل أكثر تحصل المكاشفة، وإذا حضر
الحقّ تعالى بشكل دائم ومستمرّ على القلب فحينئذ تحصل المشاهدة
للحقّ، وبذلك تنزاح غيوم الستر والحجاب عن عين القلب، وفي هذه
الحالة تشرق شمس المشاهدة، وتنورّ نفس الإنسان بشعاع نور
المشاهدة.

ومن وصل إلى مقام الحضور يرى العالم آيات الله، ومن وصل
إلى مقام الكشف يرى الأسماء والصفات، ومن كان من أهل الشهادة
يصل إلى لقاء ذات الحقّ تعالى.

فصاحب المحاضرة يمتلك عقلاً هادياً، وصاحب المكاشفة يمتلك
العلم، وصاحب المشاهدة يفنى فيه دون تكلف.

ليلي بوجهك مشرقٌ وظلامٌ في الناس ساري
والناسُ في سرفِ الظلامِ ونحنُ في ضوءِ النهارِ
والحاصل: أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة هي مراتب يتنقّل بينها
العارف ليصل إلى مقام لقاء الله تعالى.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٢٠، ص ٢٧٠.

(٢) القيامة: ٢٢ - ٢٣.

ثانياً: المراتب الثلاث في كلمات العرفاء

تناقلت كتب العرفاء والصوفيّين حديثاً ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول فيه:

«الشرعية أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي، والمعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والشوق مركبي، والخوف رفيقي، والعلم سلاح، والحلم صاحبي، والتوكّل ردائي، والقناعة كنزي، والصدق منزلي، واليقين مأواي، والفقر فخري، وبه أفخر على سائر الأنبياء والمرسلين»^(١).

وطبق هذا الحديث تبدأ الشريعة المقدّسة المحمّدية بحركة نحو الكمال والمعنويّات وتزكية النفس، ومن خلال القيام بأحكام الشرع والطريقة والإخلاص، والعبادة تكون بدايات السير والسلوك العرفانيّة، وبدايات كشف الحقيقة^(٢).

وقد أخذ العرفاء هذا الحديث وتداولوه واعتبروا - كما ذكرنا - أنّ مراتب المعرفة من حيث طبيعتها هي الشريعة والطريقة والحقيقة، فماذا قالوا في هذا المجال؟ وكيف فسّروا هذه المصطلحات؟

يقول السيّد حيدر الأملي في كتابه (جامع الأسرار ومنبع الأنوار) بعد أن يذكر أنّ هناك شريعة وطريقة وحقيقة:

«إذا تحقّقتَ هذا فاعلم أنّ الشريعة اسم موضوع للسُّبُل الإلهيّة مشتمل على أصولها وفروعها ورخصها وعزائمها وحسنها وأحسنها.

(١) النوري، مستدرك الوسائل، كتاب الجهاد: باب ٤، من أبواب جهاد النفس، ح ٨.

(٢) مقدّمات تأسيسيّة في تصوّف العرفان، مصدر سابق: ص ١٩.

وأما الطريقة فهي الأخذ بأحوطها وأحسنها وأقومها. وكلّ مسلك سلك الإنسان أحسنه وأقومه يسمّى طريقة، قولاً كان أو فعلاً أو صفةً أو حالاً.

وأما الحقيقة فهي إثبات الشيء كشفاً وعيناً، أو حالةً ووجداناً^(١). ولأجل ذلك قيل: «الشرعية أن تعبد، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده»، وقيل: «الشرعية أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»^(٢). وقد يقال: «إنّ الشرعية هي تصديق أفعال الأنبياء قلباً والعمل بموجبها.

والطريقة هي تحقيق أفعالهم وأخلاقهم فعلاً والقيام بحقوقها. والحقيقة هي مشاهدة أحوالهم ذوقاً والاتّصاف بها»^(٣). ويقول القشيري في مسألة الشرعية والحقيقة: «الشرعية هي أمر الإلزام بالطاعة، والحقيقة هي مشاهدة الربوبية، فالشرعية لا تُقبل إذا كانت غير مؤيدة، ولا تحصل الحقيقة من لا شيء إن لم تكن متصلة بالشرعية. والشرعية جاءت بإرادة الحقّ تبارك وتعالى. فالحقيقة هي الاطلاع على أفعال الحقّ. والشرعية هي عبادة وطاعة الحقّ. فالحقيقة رؤية الحقّ»^(٤).

(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٣٤٤؛ المحيط الأعظم والبحر الخضم: ج ٣، ص ١٢.

(٢) أسرار الشرعية: ص ٦. وتفسير المحيط الأعظم، مصدران سابقان: ج ٣، ص ١٢ - ١٦.

(٣) أسرار الشرعية: ص ٨. وتفسير المحيط الأعظم: ج ٣، ص ٢٠.

(٤) الرسالة القشيرية (بالفارسية)، مصدر سابق: ص ١٣٧ (النص العربي: ص ٤٦).

أمّا الطريقة فهي منهج سير وسلوك العرفاء والصوفيّين، ولها شروطها الخاصّة التي سنتحدّث عنها لاحقاً.

وجاء في الفصل الأوّل من «الإنسان الكامل» حول الشريعة والطريقة والحقيقة:

«اعلم أعزّك الله في الدارين أنّ الشريعة أقوال الأنبياء، والطريقة أفعال الأنبياء، والحقيقة أحوال الأنبياء. فالشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي. فالسالك يجب عليه ابتداءً أن يتعلّم ما يجب عليه من علوم الشريعة، ويعمل ما يجب عليه من أعمال الطريقة، ويأتي بها إلى أن تنكشف له أنوار الحقيقة بمقدار سعيه وعمله»^(١).

وفي شرح «روضة الأسرار» جاء حول بيان المراد من الطريقة والشريعة:

«إنّ المراد من الطريقة منهج خاصّ يتّبعه سالكو طريق الحقّ، مثل ترك الدُّنيا، وإدامة الذِّكر، والتوجّه نحو الخالق، والتبتّل، والانزواء، والبقاء على الطهارة، والوضوء، والصدق، والإخلاص، وغير ذلك. والشريعة هي الأحكام الظاهريّة، فهي بمنزلة القشور والطريقة لبّها، والطريقة هي السير من الحادث إلى القديم، فعندما يصل من مقام الفناء إلى مقام البقاء يُقال له قد وصل إلى الحقيقة من الطريقة»^(٢).

وفي كتب الشعر والنثر نجد الكثير من الكلام عن معنى الطريقة،

(١) نسفي، عزّ الدّين، الإنسان الكامل تحقيق: ماريان موله، المعهد الإيراني الفرنسي، ١٩٧١م: ص ٣.

(٢) سجّادي، سيّد جعفر، فرهنگ ومصطلحات عرفان (معجم مصطلحات العرفاء)، الطبعة الأولى (بالفارسيّة)، نشر مكتبة أبو ذر جمهري، مصطفى، ١٩٩٠ م: ص ٢٦٠.

وممّا قاله سعدى الشيرازى فى كتابه «البوستان» حول الطريقة:

يجب أن تسلك الطريق ولا تكتفى بالكلام

فلا أساس للكلام بدون السير والسلوك

ليس السلوك إلا خدمة العباد

لا بالتسبيح والخرقة وسجادة الصلاة^(١)

ويعتقد أهل العرفان والتصوّف بثلاث مراحل للسير والسلوك من

أجل الوصول إلى الكمال والحقيقة وتجلّي نور الحقّ فى قلب السالك

وهى:

أولاً: مرحلة التخلية.

ثانياً: مرحلة التحلية.

ثالثاً: مرحلة التجلية.

والتخلية هى خلوّ الباطن من السوء، وجميع الأمور التى تمنع

الإنسان من الخالق، والتحلية هى تحلّي النفس بالصفات الحميدة،

والفضائل الإنسانية، والتجلية هى تجلّي الخالق، وإشراق نور الحقّ فى

قلب السالك، والعارف، والصوفى.

ثالثاً: الوحدة والاختلاف فى المراتب الثلاث

فى ضوء التحديد المتقدم فى تعريف الشريعة والطريقة والحقيقة

يبدو للباحث أنّ هناك جهة تفاوت بين هذه المراتب باعتبار أنّ

(١) الشيرازى، سعدى، بوستان، تحقيق عبد العظيم قريش، إشراف يحيى قريش (بالفارسية)، انتشارات علمى، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م: ص ٣٠.

الحقيقة هي مرتبة لاحقة للطريقة والشريعة، والطريقة مرتبة لاحقة بعد الشريعة، وتحصيل المرتبة الأعلى - أي الحقيقة - ناتج وحاصل بعد تحصيل المراتب التي قبلها، وهذا مؤشّر واضح على التفاوت والتراتبية بينها.

فما هي حقيقة هذا التفاوت بين المراتب الثلاث؟ وهل هناك شيء جامع بينها؟

يؤكد السيّد حيدر الأملي على وحدة هذه المراتب في الحقيقة ونفس الأمر، ويعتقد كغيره من العرفاء أنّها مراتب لشيء واحد هو الشرع، ولا ينبغي الاعتقاد أو التوهّم بأنّها متباينة ومختلفة:

«لَمَّا كَانَ أَكْثَرُ أَهْلِ الزَّمَانِ مِنْ خَوَاصِّهِمْ وَعَوَامِّهِمْ يَظُنُّونَ أَنَّ الشَّرِيعَةَ خِلَافَ الطَّرِيقَةِ، وَالطَّرِيقَةَ خِلَافَ الْحَقِيقَةِ، وَيَتَصَوَّرُونَ أَنَّ بَيْنَ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ مَغَايِرَةٌ حَقِيقِيَّةٌ.. أَرَدْتُ أَنْ أُبَيِّنَ لَهُمُ الْحَالِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَأَكْشِفَ لَهُمُ الْأَحْوَالَ عَلَى مَا يَنْبَغِي لِيَحْصِلَ لَهُمُ الْعِلْمُ بِحَقِيقَةِ كُلِّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ، سَيِّمًا بِالطَّائِفَةِ الْمَخْصُوصَةِ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ، وَيَنْكَشِفَ لَهُمُ أَحْوَالُهُمْ فِي طَبَقَاتِهِمْ وَمَرَاتِبِهِمْ وَأَصُولِهِمْ وَقَوَاعِدِهِمْ، وَيَتَحَقَّقُوا أَنَّ الشَّرِيعَةَ وَالطَّرِيقَةَ وَالْحَقِيقَةَ أَسْمَاءَ مُتَرَادِفَةٍ صَادِقَةٍ عَلَى حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَلَيْسَ فِيهَا خِلَافٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ»^(١).

ولكنّ هذه المراتب وإن كانت حقيقة واحدة، لا تمايز فيها من هذه الجهة، إلّا أنّها تتفاوت من جهة أخرى، وتختلف فيما بينها قيمة

(١) أسرار الشريعة، مصدر سابق: ص ٥. وانظر، تفسير المحيط الأعظم، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦.

ومنزلة.

«فالطريقة أرفع مقاماً من الشريعة وأعلى منزلة، والحقيقة أعلى منهما، وإذا تفاوتت المراتب تفاوت أهلها، بمعنى أن أهل الطريقة أعلى من أهل الشريعة، وأهل الحقيقة أرفع منهما»^(١).

وسبب التفاوت بنظره هو أن «الشريعة مرتبة أولية، والطريقة مرتبة وسطية، والحقيقة مرتبة منتهاية»^(٢)، وكما أن الوسط كمال للبداية ولا يمكن حصوله بدونها، فكذلك النهاية كمال للوسط ولا تحصل بدونها. يقول:

«فكما أن الوسط يكون كمالاً للبداية فكذلك النهاية تكون كمالاً للوسط، ولا يمكن حصولها بدونها؛ أعني أنه لا يصح ما فوقها بخلاف ما دونها، ويصح العكس أي تصح الشريعة بخلافها [أي بدون الطريقة] ولكن تصح الطريقة بخلافها [بدونها]، والطريقة تصح بخلاف [بدون] الحقيقة، ولا تصح الحقيقة بخلافها [بدونها]»^(٣).

وإذا كانت الشريعة مرتبة البداية، والطريقة مرتبة الوسط، والحقيقة مرتبة النهاية، وكانت الأولى للعوام، والثانية للخواص، والثالثة لخواص الخواص، فإن الكامل المكمّل - كما يرى الأملي - هو الجامع للمراتب الثلاث كلّها^(٣). ولأجل ذلك خُصّت - أعني مرتبة الجمع بين هذه المراتب - بخاتم الأنبياء ومن ارتبط به بالنسب المعنوي من أهل الله وخاصته.

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٣٥٤، وأسرار الشريعة، مصدر سابق: ص ٣١ - ٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢.

(٣) المصدر نفسه.

وفي تقدير الآملي أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله جمع هذه المراتب كلّها ولهذا صار أعظم الأنبياء وأشرفهم.

«وعلى هذا التقدير فالكامل المكمل يكون هو الجامع لهذه المراتب كلّها، لأنّ الجامع بين الشيئين أو بين المقامين لابدّ وأن يكون أفضل منهما وأكمل، كأهل الحقيقة بالنسبة إلى أهل الشريعة والطريقة، ولهذا صار نبينا صلى الله عليه وآله أعظم الأنبياء وأشرفهم، فإنّه كان جامعاً لكلّ؛ لقوله: «أوتيت جوامع الكلم»^(١).

وقد عرفت سرّ هذا الخبر بوجوه كثيرة، وهذا غير تلك الوجوه، والمراد أنّ المرتبة الجامعة التي هي مخصوصة به وبأئمّته من أرباب الحقيقة، هي أعظم المراتب وأعلاها وأشرفها وأسناها»^(٢).

ويقول الآملي في «تفسير المحيط الأعظم» في بيانه لكون أهل الحقيقة هم أعلى مرتبة من أهل الطريقة، وأهل الطريقة من أهل الشريعة: «اعلم، أنّ الشريعة والطريقة، وإن كانت بحسب الحقيقة واحدة، لكن الحقيقة أعلى من الطريقة، والطريقة من الشريعة، وكذلك أهلها؛ لأنّ الشريعة مرتبة أولية، والطريقة مرتبة وسطية، والحقيقة مرتبة منتهاية، فكما أنّ البداية يكون كمالها بالوسط، فكذلك الوسط يكون كمالها بالنهاية، وكما أنّ الوسط لا يحصل بدون البداية، فكذلك النهاية لا تحصل بدون الوسط، أعني كما لا يصحّ وجود ما فوقها بدون ما

(١) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٩٦٩ م: ص ٢٩٢، ح ٥٦، باب الخمسة (والحديث ورد بألفاظ مختلفة).

(٢) تفسير المحيط الأعظم، مصدر سابق: ج ٣، ص ٧٦.

تحتها ويصحّ بالعكس، فكذلك لا يصحّ وجود الوسط بدون البداية، ووجود النهاية بدون الوسط، ويجوز بعكس ذلك؛ أعني تصحّ الشريعة من غير الطريقة، ولا تصحّ الطريقة من غير الشريعة، وتصحّ الطريقة من غير الحقيقة، ولا تصحّ الحقيقة من غير الطريقة كما سبق ذكره، وذلك لأنّ كلّ واحدة منها كمال للآخر، كالوسط للبداية، والنهاية للوسط، فحينئذ الشريعة والطريقة والحقيقة وإن لم تكن بينها مغايرة في الحقيقة، لكنّ كمال الشريعة لا يكون إلاّ بالطريقة، كما أنّ كمال الطريقة لا يكون إلاّ بالحقيقة»^(١).

رابعاً: مراتب الشرع ومراتب العارف

بعد أن يذكر الأملي ما هو المراد من الشريعة والطريقة والحقيقة والتفاوت بينها من حيث المرتبة، ينتقل إلى ضرب بعض الأمثلة لبيان هذه الجهة وهي الفارق بين الإيمان الذي يبتني على الشريعة، والإيمان الذي يبتني على الطريقة، والإيمان الذي يبتني على الحقيقة، فيرى أنّ: الأول مؤمن وكذلك الثاني والثالث، ولكن درجات الإيمان تختلف باختلاف درجات المعرفة وباختلاف الرؤية الكونيّة.

فالإيمان المبتني على الشريعة أقلّ مرتبة من الإيمان المبتني على الطريقة، والإيمان المبتني على الطريقة أقلّ مرتبة من الإيمان المبتني على الحقيقة، أمّا الإيمان المبتني على الحقيقة فهو الأعلى والأرفع شأنًا.

ومن هنا يتّضح لنا أنّ هذه الأعمال التي تصدر من الإنسان إنّما

(١) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٧٥ - ٧٦.

تنبع قيمتها الواقعيّة وتكون لها قيمتها الأساسيّة من خلال الرؤية الكونيّة التي تكون منبعاً وسبباً لصدور هذه الأعمال، وهذا ما يفسّر لنا التأكيد الوارد في الروايات أنّ «نوم العالم أفضل من عبادة الجاهل»^(١)، باعتبار أنّ هذا النوم عن معرفة وعلم خير من تلك العبادة التي لا تكون نابعة عن معرفة، وكلّما كانت تلك المعرفة أعمق تكون تلك العبادة أكبر ثقلًا عند الله سبحانه وتعالى، كما ورد في الجواب عن سؤال للإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: أين عبادتك من عبادة جدك أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال: عبادتي إلى عبادة جدّي كالقطر في البحر المحيط^(٢). أو مثلاً قول رسول الله صلى الله عليه وآله: ضربة عليّ عليه السلام يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين^(٣).

فإذا نظرنا إلى البعد الظاهري للعمل نجد أنّه لا فرق بين الضربة التي ضربها أمير المؤمنين عليه السلام أو أيّة ضربة تصدر من أي إنسان، ولكن هذه الضربة إنّما تأخذ بعدها الحقيقي نتيجة تلك المعرفة التي يعرفها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن التوحيد.

فعندما نقول ثمّة عبادة على مستوى الشريعة، وثمّة عبادة على مستوى الطريقة، وعبادة على مستوى الحقيقة، فلا يعني ذلك أنّنا نريد القول بأنّ الأعمال الظاهريّة ستختلف من عمل إلى عمل، بل إنّ هناك جانباً مشتركاً بين جميع هذه المستويات والطوائف الثلاث.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٤، باب ٣، ح ٣.

(٢) قال عليه السلام: عبادتي عند عبادة جدّي كعبادة جدّي عند عبادة رسول الله صلى الله عليه وآله. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، مكتبة المرعشي، قم: ج ١، ص ٢٧.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٣٩، باب ٧٠، ح ١.

توضيح ذلك: إذا نظرنا إلى خصوصيات شريعة الإسلام، بل جميع الشرائع الإلهية، وجدنا أنّ المقصود الوحيد فيها، هو صرف وجه الإنسان إلى ما وراء هذه النشأة الطبيعية، وهذه سبيلها تدعو إلى الله على بصيرة، فهي في جميع جهاتها تروم إلى تحقيق هذه الغاية، وتطوف حول هذا المطاف بأيّ طريق أمكن.

والناس من حيث تطبيق هذا الهدف، وهو الانقطاع إلى الله سبحانه والإعراض عن هذه النشأة المادية، على ثلاث طبقات:

الأولى: طبقة المقرّبين.

وهي الطبقة التي يمكنها الانقطاع قلباً عن هذه النشأة، مع تمام الإتيان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلّص إلى الحقّ سبحانه، والإشراف على الأنوار الإلهية، كالأنبياء عليهم السلام.

الثانية: طبقة الأبرار.

وهي الطبقة التي وصلت إلى مقام الإيقان، لكن لم يتم لها الانقطاع من جهة ورود هيئات نفسانية، وإذعانات قاصرة، تؤيسه أن يذعن بإمكان التخلّص إلى ما وراء هذه النشأة وهو فيها. وهذه الطبقة تعبد الله كأنّها تراه، فهي تعبد عن صدق من غير لعب، لكن من وراء حجاب، إيماناً بالغيب، وهم المحسنون في عملهم، وقد سئل رسول الله صلّى الله عليه وآله عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»^(١).

والفرق بين هذه الطبقة وسابقتها، فرق ما بين «إنّ» و«كأنّ».

(١) شرح نهج البلاغة، للمعتزلي، مصدر سابق: ج ١١، بيان أحوال العارفين، ص ٢٠٤.

الثالثة: طبقة المؤمنين وعامة الناس.

وهذه الطبقة يمكنها الاعتقاد بالعقائد الحقّة الراجعة إلى المبدأ والمعاد، والجريان على طبقها في الأعمّ الأغلب، وذلك من جهة الإخلاق إلى الأرض واتباع الهوى وحبّ الدُّنيا، فإنّ حبّ الدُّنيا وزخارفها يوجب الاشتغال بها، وكونها هي المقصودة من حركات الإنسان وسكناته، وذلك يوجب انصراف النفس إليها، وقصر الهمة عليها، والغفلة عمّا وراءها، وعمّا توجبه الاعتقادات الحقّة من الأحوال والأعمال، وذلك يوجب ركودها ووقوفها على حالها، من تأثير لتلك الاعتقادات على صعودها ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾^(١)، وجمود الأعمال والمجاهدات والرياضات البدنيّة على ظاهرها وأجسادها، من غير سريان أحوالها وأحكامها إلى القلب وفعليّة لوازمها، وهذا من الوضوح بمكان.

مثال ذلك: إنّنا لو حضرنا عند ملك من الملوك، وجدنا من تغيّر حالنا وسراية ذلك إلى أعمالنا البدنيّة من حضور القلب والخشوع والخضوع ما لا نجده في الصلاة البتّة، وقد حضرنا فيها عند ربّ الملوك. ولو أشرف علينا ملك من الملوك، وجدنا ما لا نجده في أنفسنا، ونحن نعتقد أنّ الله سبحانه يرى ويسمع، وأنّه أقرب إلينا من حبل الوريد، بل يحول بين المرء وقلبه. ونعتمد على الأسباب العادية التي تخطئ وتُصيب اعتماداً لا نجد شيئاً منه في أنفسنا، ونحن نعتقد أنّ الأمر بيد الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ونركن إلى

(١) فاطر: ١٠.

وعد إنسان أو عمل مسبب، ما لا نركن جزءاً من ألف جزء منه إلى مواعيد الله سبحانه فيما بعد الموت والحشر والنشر.

وأمثال هذه التناقضات لا تحصى في اعتقاداتنا وأعمالنا، وكل ذلك من جهة الركون إلى الدُّنيا، فإنَّ انكباب النفس على المقاصد الدنيويّة يوجب قوّة حصول صورها في النفس، على أنَّها متسابقة إليها، تذهب صورة، وتتمكّن صورة، وتخرج أخرى أنا بعد آن، وذلك يوجب ضعف هذه الاعتقادات والمعارف الحقّة، فيضعف حينئذ تأثيرها بإيجاد لوازمها عند النفس «وحبّ الدُّنيا رأس كلّ خطيئة»^(١).

وهذه الطبقة لا يمكنها الانقطاع إلى الله سبحانه أزيد من الاعتقادات الحقّة الإجماليّة، ونفس أجساد الأعمال البدنيّة التي توجب توجّهاً ما وقصداً ما - في الجملة - إلى المبدأ سبحانه في العبادات.

وبلسان أهل المعرفة كما ذكره الأشكوري في حواشيه على «مصباح الأنس» أنّ مراتب الإيمان على ثلاث:

الأولى: فعل ما ينبغي لما ينبغي؛ أي متابعة الأوامر والنواهي الإلهيّة قولاً وفِعْلاً، وهذا هو المعاملة مع الحقّ في مقام النفس والحسّ الظاهر.

الثانية: وهي التي أجابها النبيّ صلّى الله عليه وآله عند سؤال الإحسان: «أنّ تعبد الله كأنّك تراه» وهي عبارة عن استحضار الحقّ على ما وصف به نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله وأوليائه المعصومين عليهم السلام. وبعبارة أخرى: العلم القطعي بتفاصيل إخباراته النبويّة من المبدأ والمعاد وما بينهما. وهذا هو المعاملة مع الحقّ في مقام الروح

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٢، باب ذمّ الدنيا، ح ١١.

الغيبى الإضافي المختصّ حكمه بباطن الإيمان وروحه وحقيقته.

الثالثة: هي مقام المشاهدة، وهو فوق مقام «كأن» كما هو المرويّ عن قطب الأولياء، سيّد الموحّدين والمشاهدين علي عليه السلام: «كيف أعبد ربّاً لم أره» وهذا هو المعاملة مع الحقّ في مقام السير الغيبى^(١).

ثمّ إنّنا إذا تأملنا في حال هذه الطبقات الثلاث وجدناها تشترك في أمور، وتختصّ بأمور، فما يمكن أن يوجد من أنحاء التوجّه والانتقطاع في الطبقة الثالثة، وهي طبقة سائر الناس وعامّتهم، يمكن أن يوجد في الأوليين من غير عكس، وما يمكن أن يوجد في الثانية يوجد في الأولى من غير عكس.

من هنا عيّنت الشريعة الإسلامية أحكاماً نظرية وعملية عامة مشتركة بين جميع الطبقات، بنحو لا يمكن إهمالها مطلقاً، من الواجبات والمحرمات، ثمّ ذكرت أحكاماً مختصة لكل طبقة طبقة، فربّ مباح أو مستحبّ أو مكروه بالنسبة إلى الطبقة الثانية أو الثالثة، يكون واجباً أو محرّماً بالنسبة إلى الطبقة الأولى، لأنّ حسنات الأبرار سيئات المقربين. إلّا أنّ ذلك كذلك عندهم لا يتعدّاهم إلى غيرهم. وتخصّصها أيضاً بأمور وأحكام غير موجودة في الثانية والثالثة، ولا غير هذه الطبقة تكاد تفهم شيئاً من تلك المختصّات، ولا يهتدي إلى طريق تعليمها.

(١) ابن فناري، محمّد بن حمزة العثماني مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، لصدر الدّين محمد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن بن حسن زادة آملي: ص ٢٢.

وذلك كله لما أنّ ميزة طبقتهم وأساسها المحبة الإلهية دون محبة النفس، فالفرق بينها وبين الآخرين، في نحو العلم والإدراك، دون قوّته وضعفه وتأثيره وعدمه.

وكيف كان، إذا كانت الشريعة والطريقة والحقيقة مراتب للمعرفة من حيث طبيعتها، فالإسلام والإيمان والإيقان مراتب لها من حيث حصولها للعارف، فالمراتب هذه قد لوحظت فيها الذات التي تحصل لها، وهي في عين أنّها مراتب للمعرفة هي مراتب للشرع إذ «الدّين الإلهي والوضع النبوي المسمّى بالشرع مشتمل على الإيمان بالله وبرسوله وملائكته وكتبه، والأحكام التي جاءت من عند الله على يدي رسله وأنبيائه، ولهذا الدّين مراتب، أولها الإسلام، وثانيها الإيمان، وثالثها الإيقان»^(١).

والآملي يفترض أنّ لكلّ واحدة من هذه المراتب أهلاً تختصّ بهم، وكأنّه بذلك يريد أن يرتّب مراتب الشرع من حيث الشخص على طبق مراتبه من حيث طبيعته كمعرفة، فالشريعة هناك في قبال الإسلام، والطريقة في قبال الإيمان، والحقيقة في قبال الإيقان. ولكلّ مرتبة من هذه المراتب أيضاً مراتب أخرى أو درجات، وهي درجة البداية والوسط والنهاية، أعني أنّ كلّ درجة من هذه الدرجات تختصّ بإسلام خاص وإيمان خاص وإيقان خاص^(٢).

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٥٩١.

(٢) للتوسّع في هذا البحث راجع: العرفان الشيعي (دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي)، د. خنجر حمية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

والسالك يبدأ في هذه المراتب المتعددة من الشريعة، حيث يعمل بأحكامها وبكل وظائفها، سواء كانت مرتبطة بالأحكام الفردية أو كانت مرتبطة بالأحكام الاجتماعية، أي بالتكاليف الفردية والاجتماعية، ولا يكون عمله بنحو العمل ببعض الأحكام دون البعض الآخر، والإيمان ببعض والكفر بالبعض الآخر.. وبعدها يُوفَّق السالك إلى الطريقة، فإذا وُفِّق لها عند ذلك يصل إلى الحقيقة، وإذا ما وصل إلى الحقيقة عند ذلك تبدأ مسؤولية جديدة، فيمكن لمثل هذا الإنسان أن يكون قدوة في المجتمع، أو أن يكون قائداً.. ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(١).

ويعلق الأملي على الآية بالقول عن الاتّصاف بالأسوة: «لا تتحقّق إلاّ بهذا أي الاتّصاف بهذه الأوصاف فعلاً وصفةً وكشفاً، لأنّ الأسوة الحسنة في الحقيقة عبارة عن قيام الشخص بأداء حقوق مراتب شرعه على ما ينبغي وقد شهد بصدقه قوله السابق قبل هذا القول، وإليه أشار أيضاً سلطان الأولياء والوصيّين أمير المؤمنين عليه السلام في قوله:

«لأنسبَنَ الإسلام نسبةً لم ينسبها أحدٌ قبلي:

الإسلام هو التسليم، والتسليم هو التصديق، والتصديق هو اليقين، واليقين هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل الصالح»^(٢).

فكلّ من أراد التأسّي بنبيّه صلى الله عليه وآله على ما ينبغي، فينبغي أن يتّصف بمجموع هذه الأوصاف أو ببعضها إن لم يتمكن من الكلّ،

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) نهج البلاغة، شرح صبحي الصالح، الحكمة ١٢٥.

ولا ينكر على أحد من المتّصفين بها أصلاً؛ لأنّ مرجع الكلّ وإن اختلف أوضاعها إلى حقيقة واحدة التي هي الشرع النبويّ والوضع الإلهي كما سبق تحقيقه وتقدّم تقريره^(١).

فلا بدّ أن يسير السالك في هذه المسيرة؛ مسيرة الشريعة والطريقة والحقيقة، فإذا تهيّأ عند ذلك يمكن أن يكون قائداً وأسوّة في الأُمّة، وإلاّ لا توجد صلاحية لأيّ إنسان أن يتصدّى لقيادة الأُمّة وإدارتها وإيصالها إلى شاطئ الإسلام والقرب الإلهي.

وما أشرنا إليه بالإجمال هو ما ورد في كلمات العرفاء وجاء بأسماء واصطلاحات خاصّة، وقد عبّروا عن الشريعة بأنّه السفر من الخلق إلى الحقّ، أي أنّ الإنسان يبدأ سفره من هذا العالم فيتجاوز عالم المادّة إلى عالم الملكوت وعالم المعنى، وهو ما تضمّنته الآية الكريمة: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^(٢).

وعند ذلك يبدأ سفره الثاني بأن يسير من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ؛ لأنّ الإنسان متناه والحقّ لا متناه، فيأخذ هذا الإنسان قسطه من عالم المعنى وهو السّفر والابتداء من الحقّ، والانتهاى في الحقّ ولكن بمصاحبة الحقّ بالحقّ، وإذا وصل إلى هذا المقام واستطاع أن يأخذ قسطه من العلم والمعرفة والسلوك والتقوى والارتباط بالله، عند ذلك يبدأ سفره الثالث، ويبدأ تكليفه الذي يُكلّف به وهو السفر من الحقّ

(١) تفسير المحيط الأعظم، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) الأنعام: ٧٥.

إلى الخلق، وهنا تبدأ وظيفة الإنسان ووظيفة العالم، ووظيفة العارف، وهو أن يسافر بما وصل إليه وحصل عليه ليبلّغه إلى الناس، وفرق هذا السفر عن السفر الأول، أنّ الأول كان سفراً من الخلق إلى الحقّ ولم يكن بالحقّ، ولكنّ السفر الثالث هو من الحقّ إلى الخلق ولكن بالحقّ. وهذه الباء يسمّونها باء المصاحبة، أي بمصاحبة الحقّ سبحانه وتعالى، ثمّ بعد ذلك يبدأ سفره الرابع وهو السفر من الخلق إلى الخلق ولكن أيضاً بالحقّ، أي بمصاحبة الحقّ، وهذه هي وظيفة الرسالة والتبليغ.

فعندما نقول «إنسان مرسل من قبل الله تعالى» فهذا يعني أنّه طوى هذه المراحل الثلاث عنده بمسؤوليّة جديدة وهي السفر من الخلق إلى الخلق بأن يوصل الناس إلى الهداية، ويوصلهم إلى القرب الإلهي. وهذه هي الأسفار التي يمرّ بها العارف.

وبهذا يتّضح لدينا بأنّ العارف لا يكون عارفاً حقيقياً بالعزلة وعدم القيام بتكاليفه الاجتماعيّة، وبعدم الالتزام بأحكام الشريعة. وإنّما يكون العارف عارفاً حقّاً إذا قام بأعمال الشريعة والطريقة والحقيقة، وبتعبير الإمام علي عليه السلام عندما وصف رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه «طبيب دوّار بطبّه..» فهو يبحث عن المرضى ليشافيهم، أو كما وصفت الآية الكريمة القرآن أنّه شفاء: ﴿وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾^(١).

فالقرآن الكريم هو الشفاء، والشافعي هو رسول الله صلّى الله عليه وآله

(١) الإسراء: ٨٢ .

الذي يبحث عن المريض ولا يجلس في بيته أو في مكان ما ليأتيه المريض.

وإنما قلنا «العرفان العملي» لأنّ النظري منه لا يخرج عن كونه فلسفة أو علماً ومعرفة بالاصطلاح وهو أمرٌ يختلف عن العرفان العملي بالله سبحانه وتعالى. فإنّ تعرف اصطلاحات الأخلاقيين شيء وأن تكون متخلّفاً بأخلاق الله شيءٌ آخر؛ إذ إنّ العارف بالاصطلاح قد لا يكون لسلوكه العملي أيّ علاقة بالأخلاق.

فحقيقة العرفان هي العمل بالتكليف، والعمل بالشرعة، وبالوظيفة الشرعيّة. وهذه الحقيقة للعرفان المتجسّدة بالعمل بالتكليف كانت من أكثر العبارات التي تتردّد على لسان الإمام الخميني، ولذا كان يقول: (نحن لا ننظر إلى النصر أو الهزيمة، أو الربح والخسارة، نحن ننظر إلى ما هو تكليفنا، وماذا يجب أن نعمل).

وإذا أردنا أن نطلق على إنسان ما لقب «العارف» فإنّنا نعني به من تجسّدت فيه حقيقة الإسلام، ومن هنا نقول بأنّ الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام هو إمام العارفين لأنّه تجسّد فيه القرآن، وتجسّد فيه الإسلام عملياً، ولولا ذلك لما كان إمام المتّقين، فهو إمامهم عملياً قبل أن يكون إمامهم نظرياً، وهو إمامهم لذلك، لا لأنّه يعرف اصطلاحات المتّقين.

خامساً: العرفان وأهل الشرع (الفقهاء)

ما ذهب إليه العرفاء في موضوع الشريعة والطريقة والحقيقة تحوّل إلى مسألة خلافية كبيرة بينهم وبين الفقهاء. فالفقيه الذي يهتمّ

باستنباط الأحكام الشرعيّة من المصادر الموثقة يعتبر أنّ الأصالة في الشريعة ويكتفي بالقوانين والأحكام الشرعيّة المبنية على مجموعة من المصالح والمفاسد.

والفقهاء يعتقدون بالأصل القائل أنّ في الشريعة مصالح مخفية، وهذه المصالح هي التي توصل إلى الكمال الإنساني. وهي - أي المصالح - بحسب رأي الفقهاء - روح الشريعة وعلتها. وعلى هذا الأساس فإنّ الالتزام بالشريعة يؤدي إلى نيل المصلحة.

والعرفاء يوافقون الفقهاء إلى هذا الحدّ، بمعنى أنّ الفقهاء والعرفاء يعتقدون بأنّ الشريعة هي المقدّمة والهدف، ونتيجة ذلك هي الكمال الإنساني. أمّا الاختلاف فينبع من تفسير المصلحة والحقائق الخفية.

فالعارف يعتقد بأنّ الطريقة هي مسلك باطني، وهي باطن الشريعة، والحقيقة هي نهاية الطريقة، ويعتقد العارف بأنّ الحقيقة هي الولاية والفناء ليس إلّا، والشريعة عنده هي القشرة، والطريقة هي نواة الدّين، وعلى أساس هذا التفسير تعتبر الشريعة ظاهر الطريقة، والطريقة باطن الشريعة، وبعبارة أخرى: الشريعة وسيلة إلى الطريقة، والطريقة وسيلة إلى الحقيقة.

وأما الأسباب الكامنة وراء الخلاف بين العرفاء والفقهاء فهكذا يبيّنها الشهيد مطهري:

إنّ الفقهاء يرون أنّ الأحكام الإسلاميّة على ثلاثة أقسام:
الأوّل: أصول العقائد التي يتكفّل علم الكلام ببحثها، وهذه ممّا ينبغي الاعتقاد بها عن طريق العقل.

الثاني: الأوامر التي تبين وظائف الإنسان من ناحية الفضائل والردائل الأخلاقية، وهو ما يتكفل علم الأخلاق ببيانها.

الثالث: الأحكام المرتبطة بأعمال الإنسان وسلوكياته الخارجية، وهو ما يتكفل به علم الفقه.

وهذه الأقسام منفصلة عن بعضها، فإنّ قسم العقائد مرتبط بالعقل والتفكير، وقسم الأخلاق مرتبط بالنفس والملكات النفسية وسجاياها، وقسم الأحكام مرتبط بالأعضاء والجوارح.

إلا أنّ العرفاء في قسم العقائد لا يكتفون بالوجود الذهني والعقلي، بل يرون ضرورة الوصول إلى ما يجب الاعتقاد به، ولأجل ذلك لابدّ من إزاحة الحجب التي تحوّل بين الإنسان وبين الوصول إلى تلك الحقائق. وفي القسم الثاني لا يكتفون بالأخلاق الثابتة والمحدودة، ويقترحون بدل الأخلاق العملية السير والسلوك العرفاني الذي له مراحل المحددة. وأمّا القسم الثالث فليس لديهم اعتراض عليه، سوى بعض الكلمات التي يمكن اعتبارها أحياناً مناقضة للأحكام الفقهية.

وقد عبّر العرفاء عن هذه الأقسام الثلاثة بـ «الشريعة والطريقة والحقيقة» ويرون كما أنّ الإنسان لا ينقسم إلى ثلاثة أقسام منفصلة، فالجسم والنفس والعقل ليست أجزاء منفصلة عن بعضها، وإنما هي متّحدة في عين اختلافها، وأنّ النسبة بينها نسبة الظاهر إلى الباطن، فكذلك الشريعة والطريقة والحقيقة، أي أنّ الأوّل هو الظاهر، والثاني هو الباطن، والثالث باطن الباطن، مع فارق أنّ العرفاء يرون مراتب وجود الإنسان أكثر من ثلاث مراتب ومراحل، أي أنّهم يعتقدون أيضاً

بمراحل ومراتب وراء العقل^(١).

العرفان بين الخواص والعوام

يذهب البعض إلى القول بأنّ المعارف والحقائق العرفانيّة ينبغي أن تبقى في الدائرة الخاصّة، بل إنّنا نجد هذا المعنى واضحاً حتّى في كتابات الإمام الخميني قبل انتصار الثورة الإسلاميّة حيث يؤكّد أنّ هذه المعارف هي لأهلها ولمجموعة خاصّة دون أخرى.

فكيف يمكن التوفيق بين تعميم المعرفة العرفانيّة وبين كونها لأهلها الخاصّين؟

عندما يقول الإمام الخميني بأنّ المعرفة العرفانيّة هي لأهلها الخاصّين فإنّه يعني بذلك ما يخصّ أو ما يرتبط بالمعرفة النظرية، لا فيما يرتبط بالسلوك العملي، ففي رأي الإمام أنّ كلّ إنسان وظيفته أن يبدأ المسيرة إلى الله تعالى؛ لأنّ هذا الأمر بمتناول الكلّ، وكلّ إنسان قادر على سلوك طريق العرفان إلى الله تعالى كما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام حين قال في دعاء أبي حمزة الثمالي: «وأنّ الراحل إليك قريب المسافة إلّا أن تحجبهم الأعمال دونك»^(٢).

فعلى الإنسان أن يبدأ المسير، ولكن بداية المسير تحتاج إلى زاد، وإلى راحلة، وهذا الزاد وهذه الراحلة هي المعارف، وكلّما ازداد الإنسان معرفة ازداد عمقاً في سيره وسلوكه إلى الله سبحانه وتعالى، إلى أن يصل مرحلة معيّنة تقتضي منه عملاً على مستوى عال من

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العمليّة، مصدر سابق: ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) القمّي، الشيخ عبّاس، مفاتيح الجنان: دعاء أبي حمزة الثمالي.

الإخلاص لأنه كما ورد: «وكمال توحيده الإخلاص له». فالإنسان لا يكون موحدًا بشكل جيّد إلا إذا كان مخلصاً بشكل جيّد، والإخلاص يتوقّف على معرفة جيّدة.

وبالعودة إلى ما ذكرناه عن العرفان النظري كاصطلاح، فإنّ معرفة هذه الاصطلاحات تحتاج إلى مقدّمات طويلة وكثيرة، مثل أن تنتهي من دراسة المنطق والكلام والفلسفة ... حتّى تستطيع أن تقرّ كتاباً في العرفان النظري ككتاب «فصوص الحكم» أو «تمهيد القواعد» لابن تركة، وهذا بحث في الجانب النظري للعرفان. أمّا إذا أردنا البحث عن مستوى العمل والسير والسلوك إلى الله سبحانه وتعالى فإنّ هذا لا يتوقّف على قراءة الإنسان للكتب العرفانيّة لكي يكون عارفاً من الناحية العمليّة.

عن إسحاق بن عمّار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله، صلّى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفراً لونه، قد نحف جسمه، وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله:

كيف أصبحت يا فلان؟

قال: أصبحت يارسول الله موقناً.

فعجب رسول الله صلّى الله عليه وآله من قوله، وقال:

إنّ لكلّ يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك؟

فقال: إنّ يقيني يا رسول الله هو الذي أحزنني، وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري، فعزفت نفسي عن الدُّنيا وما فيها، حتّى كأنّي أنظر إلى

عرش ربّي وقد نصب للحساب، وحُشر الخلائق لذلك وأنا فيهم، وكأني أنظر إلى أهل الجنة وهم يتنعمون في الجنة ويتعارفون، وعلى الأرائك متكئون؛ وكأني أنظر إلى أهل النار، وهم فيها معذبون مصطرخون، وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لأصحابه: «هذا عبدٌ نور الله قلبه بالإيمان.

ثم قال له: «إلزم ما أنت عليه».

فقال الشاب: ادع الله لي يا رسول الله أن أرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي صلى الله عليه وآله، فاستشهد بعد تسعة نفر، وكان هو العاشر.^(١)

فهنا نلاحظ أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يقل له صدقت وإنك مؤمن حقاً، بل طالبه بالدليل. وهذا يعني أنّ المكاشفة وحدها لا تكفي ما لم يدعمها الدليل.

ولو رجعنا إلى حارثة، فهل كان يعرف اصطلاحات العرفان النظري؟ بالتأكيد لا، ولكن هذا لا يمنعه من أن يصل إلى هذا المقام العالي في السلوك إلى الله تعالى، فكما هو واضح في سلوك الإمام الخميني وعرفانه أنّ الطريق مفتوح للجميع، فكيف يمكن أن يكون العرفان عامّاً من جهة، وخاصّاً من جهة أخرى؟! فلا تلازم بين الأمرين.

وما ذكرناه لا يعني إلغاء دور المعرفة النظرية وأهميتها للسالك؛ إذ

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٢، باب حقيقة الإيمان واليقين، ح ٢.

إنَّه لا انفتاح على العبادة بدون معرفة، ولا بدَّ من الاقتران بين العمل والمعرفة لأنَّ هناك نوعاً من الديناميكية موجودة بين المعرفة والعمل، بمعنى أنَّ كلَّ مرتبة من العمل تقتضي أن يسبقها رتبة من العلم بحسب ما ورد في الروايات من أنَّ أوَّل الدِّين معرفته سبحانه وتعالى، وهذه المعرفة تكون سبباً لعمل معيَّن، وإذا عملت فإنَّ الله يعطيك ما لم تعلم ويزيدك في ذلك: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»^(١)، فيفيض عليه معرفة وعلماً جديداً يكونان سبباً ومنطلقاً لعمل أدقَّ، وهذا العمل الأدقَّ سيكون سبباً لمعرفة أفضل.

ومن هنا نجد هذا التزاوج والتداخل بين العلم والعمل، وليس أحدهما منفكاً عن الآخر، ولذا كانت مقولة العارف بأنَّ من أراد المعرفة فلا بدَّ أن يبدأ من العمل، وما يتوصَّل إليه من المعرفة يترتَّب عليه عمل كذا وكذا... ودرجات العمل لا تتوقَّف لأنَّ درجات المعرفة لا تتوقَّف ولا تنتهي.

موقف العقل ودوره في العرفان

هناك تساؤل مهمّ هو: أأتؤمن المدرسة العرفانية بالعقل والاستدلال العقلي في المقام الأوَّل من البحث أم ترفض ذلك؟ للإجابة عن ذلك يمكن أن يُقال: إنَّ هناك اتِّجاهين في هذا المجال:

الأوَّل: هو الاتِّجاه المتطرّف الذي ينكر أيَّ دور للاستدلالات

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٨٩، ص ١٧٢، فصل.

العقلية في مجال الكشف عن الحقائق الوجودية، وهذا ما يظهر من خلال بعض كلمات العرفاء.

• منها ما ذكره الأملي حيث قال: «إنّ النفع من العلوم هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء - على ما هي عليه - التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى؛ لأنّ من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه، لاستحالة انفكاك كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم الرسمية»^(١).

• ومنها ما ذكره ابن فناري في «مصباح الأنس» حيث قال: إنّ «معرفة الأشياء على ما هي عليه»^(٢) بالأدلة النظرية متعذّرة؛ لوجوه. ثمّ استعرض وجوهاً متعدّدة للاستحالة.

• ومنها ما عن عبد الرزاق الكاشاني، فإنّه رجع من العلوم الرسمية إلى العلوم الحقيقية، وصنّف في التصوّف كتباً ورسائل، حتّى قال في خطبة بعض رسائله: «الحمد لله الذي نجّانا من مباحث العلوم الرسمية باليمن والإفضال، وأغنانا بروح المعاينة عن مكابدة النقل والاستدلال، وأنقذنا ممّا لا طائل تحته من كثرة القيل والقال، وعصمنا من المعارضة والمناظرة والجدل والجدال، فإنّها مثار الشبهة ومظانّ الريب والضلال والإضلال»^(٣).

(١) جامع الأسرار، مصدر سابق: ص ٤٧٣.

(٢) مصباح الأنس، مصدر سابق: ص ٩.

(٣) جامع الأسرار: ص ٤٩٨.

وبعد أن ينقل السيّد حيدر الأملي جملة من هذه الأقوال في ذم الاستدلال العقلي والعلوم البحثية يقول في خاتمة كلامه: «والغرض إظهار رداء العلوم الرسمية ونفاسة العلوم الحقيقية وشرف أهلها وحسنها؛ لينظر العاقل فيهما ويختار ما هو مناسب بحاله منهما»^(١).

إلا أنّ هذا الاتجاه وإن كان يظهر من بعضهم، ولكنه غير تامّ كما هو المحقّق عند المحقّقين من العرفاء، وهذا ما ستأتي الإشارة إليه إجمالاً.

الثاني: وهذا الاتجاه وإن كان يعتقد أنّ تفسير الوجود ونظامه وتجليّاته لا يتمّ إلاّ على أسس المكاشفة والشهود، إلاّ أنّه لا يرفض كلّ الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، بل يسمح له ولكن في حدود معيّنة؛ لعدم قدرته على نيل ما وراء ذلك.

وهذه الطريقة التي اعتمدها بعض العرفاء وسلكوها في سبيل تحصيل المعارف والوصول إلى فهم حقيقة الوجود، وطريقة الاتصال به، واختلافهم عن طريقة الفلاسفة اختلافاً كبيراً في تفسير حقيقة الوجود أدّى بالبعض إلى التشنيع على العرفان وشنّ الحملات الكبيرة عليه واعتباره ملغياً لدور العقل في حقول المعرفة:

«العرفان يلغي العقل... ومن حقّ العقل أن يدافع عن نفسه»^(٢).
ولذلك كان لبعض المفكرين ومنهم الجابري موقفاً نقدياً لاذعاً من

(١) المصدر نفسه: ص ٤٩٩.

(٢) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي «نقد العقل العربي» (١)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٤، بيروت، ١٩٨٩م: ص ٢٥٥.

المنهج المعرفي لدى العرفاء.

ومما يقوله الجابري في مجال نقده لمنهج أهل العرفان:

«هو في جانب منه موقف من العلم، موقف نفسي وفكري ووجودي، لا بل موقف عام من العالم، يشمل الحياة والسلوك والمصير.

والطابع العام الذي يسم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكي من وضعيّة الإنسان فيه، وبالتالي الجنوح إلى تضخيم الفردية والذاتية، تضخيم العارف لأنّاه. ينطلق هذا الموقف، أوّل ما ينطلق، عن القلق والشعور بالخيبة إزاء الواقع الذي يجد العارف نفسه فيه: الواقع الذي يعيش فيه كنفس مقيدة في بدن، وكفردية مؤطرة في مجتمع؛ حيث لا يلقي إلا ما يُنغص ويكدّ، إلا ما يجعله يشعر بأنّه محاصر ومستبعد، فيبدو العالم له شراً كلّ، وتصبح مشكلته الأساسية بل الوحيدة هي مشكلة الشرّ في العالم: لماذا كان العالم يحتوي على الشرّ؟ لماذا يطغى فيه الشرّ وما مصدره...»^(١).

ويتابع القول: «.. الموقف العرفاني كان دائماً موقف هروب من عالم الواقع إلى عالم «العقل المستقل» كلّما اشتدّت وطأة الواقع على الفرد الذي لا يعرف كيف يتجاوز فرديته، ويجعل من قضيته الشخصية قضية جماعية وإن لزم الأمر قضية إنسانية»^(٢). والسبب في ذلك بحسب رأيه أنّ العرفان «موقف سحريّ يلغي العالم ليجعل من «أنا»

(١) تكوين العقل العربي، مصدر سابق: ص ٣٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٥٩.

العارف الحقيقة الوحيدة، فهو يعتبر العالم شراً كله ليُجعل من «أنا» هـ - ومن «أنا» هـ وحده - نفحة الخير الإلهي الوحيدة في العالم»^(١).

ويمكن تلخيص هذا الموقف في النقاط التالية:

أولاً: إلغاء العرفان لدور العقل.

ثانياً: موقف العرفان من العالم والانسان هو الانزواء والهروب.

ثالثاً: العرفان يعطي الاهتمام والأولوية للذات الفردية دون الخروج عن ذلك إلى الدائرة الاجتماعية الواسعة.

رابعاً: إنَّ العرفان يحتوي على نظرة تشاؤمية تجاه العالم هي نظرة «الشر» إليه.

وقد ناقش الجابري في موقفه هذه المفكرُ علي حرب حيث خالفه فيما ذهب إليه من مواقف سلبية تجاه العرفان، ودافع عن موقع العقل في الفكر العرفاني باعتبار أنَّ العرفان يكمل طريق الفلسفة في الوصول إلى الحقائق التي لم تحصل عليها الفلسفة من خلال العقل.

يقول حرب عن موقفه المناهض للجابري:

«وفيما يختصُّ بالجابري، فإنِّي أُخالفه من هذا المنطلق بالذات، أي لكونه حاول أن يقصي من دائرة العقل والمعقوليّة قارة معرفيّة بكاملها ممثلة بالفكر الصوفي»^(٢).

واعتبر أنَّ موقف الجابري له تداعيات تترك بصمات سلبية على

(١) تكوين العقل العربي، مصدر سابق: ص ٣٧٩.

(٢) حرب، علي، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م: ص ٢٧٣.

دور العرفان في بنية العقل وركائزه المعرفية وذلك لأنها بحسب قول حرب «قد آلت إلى استبعاد إنجازات فكرية رائعة من دائرة العقل والعقلانية، ممثلة بالفكر الصوفي والإشراقي، بشكل خاص»^(١).

أمّا عن دور العرفان في المعرفة فيقول حرب بأنه - أي العرفان - :
«تعبير عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانية أن يتعقل ما يحصل ويحسن ويرغب»^(٢) فالعقل قاصر عن إدراك بعض المعارف،
أمّا العرفان فهو كما يقول:

«يكشف ما يحجبه الخطاب الفلسفي من أوجه الكائن، ومن ثمّ يكشف عن اللامعقول الذي ينطوي عليه العقل الفلسفي»^(٣).

والعرفان في نظر حرب يمتلك الشمولية في الإدراك من خلال التأويل والغوص في الباطن، وبه يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال... وفي هذا المجال يقول:

«هم - أي العرفاء - الذين اختصّوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإنّ العرفان الصوفي يمثّل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز، فمع العرفان - بما هو تأويل - يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر... وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطلّ الظاهر على الباطن، ويظهر الحقّ في الحقائق، ولذا نرى أنّ

(١) حرب، علي، سلسلة النصّ والحقيقة (١)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م: ص ٩٣.

(٢) حرب، علي، التأويل والحقيقة: ص ٢٨٨.

(٣) حرب، علي، نقد الحقيقة (النصّ والحقيقة)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م: ص ١٠٠.

العرفان... ليس «استقالة العقل» كما قد يظنّ، وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر وفتوحات العقل».

فهذه دعوة صريحة إلى التصالح بين الفلسفة والعرفان، وعدم الانغلاق على العقل، لأنّه من الممكن التداخل بين العقل والعرفان، وذلك عندما يصبح وسيلة لإكمال طريق العقل، وذلك حيث يتوقّف العقل ولم يعد له مجال في البحث.

ورغم المقولة السائدة والتي تفصل وتميّز بين طريقة العرفاء الكشفية المبنية على الذوق والعيان القلبي وبين طريقة المدارس الأخرى المبنية على البرهان العقلي والبحث والنظر (طريقة الفلاسفة)، اتضح أنّ مدرسة الحكمة الحكمة المتعالية التي وضع أسسها صدر الدين الشيرازي وفّقت بين هاتين الطريقتين وأضافت إليهما شيئاً آخر. وكلّ هذا يدعم ما ذكرناه في مقدّمة هذا البحث من أنّ المدرسة العرفانية لم ترفض بالمطلق أسلوب الاستدلال العقلي، ولم تلغ دور العقل، وإن كان هناك اتّجاه متطرّف أنكر هذا الدور.

الفصل السادس^(١)

رحلة العارف في الأسفار العقلية الأربعة

● السفر الأول: من الخلق إلى الحق

- المراد من هذا السفر.
- معنى الاحتجاب والفناء.
- خصوصيات السفر الأول.
- السلوك وخطر الشطحات.
- أهمية شرعية الرياضات.

(١) ملاحظة: هذا البحث هو من محاضرات العلامة السيد كمال الحيدري التي دوّنها سماحة الشيخ الباحث طلال الحسن في كتاب: «من الخلق إلى الحق»: رحلات السالك في أسفاره الأربعة»، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

● السفر الثاني: من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ

– المراد من السفر الثاني.

– خصوصيّاته.

* المبدأ والمنتهى.

* السير فيه غير متناه.

* منشأ اختلاف مراتب السالكين.

* العزلة والعود.

● السفر الثالث: من الحقّ إلى الخلق بالحقّ

– المراد من السفر الثالث.

– متى يُصدّق العارف في إنبائه.

– خصوصيّاته:

* المبدأ والمنتهى مختلفان.

* عدم الانحصار بطبقة معيّنة.

* إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار.

* تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان.

● السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحقّ

– المراد من السفر الرابع.

– خصوصيّات السفر الرابع.

السفر الأول : من الخلق إلى الحقّ

المراد من هذا السفر

السفر هو الحركة من الموطن، متوجّهاً إلى المقصد بطيّ المنازل^(١)، أو كما يرى البعض أنّه عبارة عن توجّه القلب إلى الحقّ تعالى بالذكر^(٢)، أو هو ارتقاء من صفة إلى صفة^(٣)، وعليه فهناك حركة وتوجّه وارتقاء من وضع إلى آخر.

ومبدأ السفر الأوّل هو هذه النشأة الماديّة (من الخلق) وهي نشأة لم يكن الإنسان قد تعرّف فيها على الله سبحانه وتعالى إلاّ بقدر ما يحمله من ارتكاز وفطرة، وأنّه لم تبدأ رحلته بعد.

ويعني هذا أنّ الإنسان ما دام منطلقه الأوّل مادياً وأنّه سوف يضع قدمه في أوّل الطريق فإنّ وجوده وجود ماديّ ولم يصر بعد وجوداً حقّانياً.

والوجود الحقّاني هو الوجود الذي لا موضع للإنانية فيه، فكلّه لله تعالى، حيث لا يرى شيئاً في كلّ شيء سوى الله تعالى؛ ما رأيت شيئاً

(١) القمشي، العارف المحقّق محمد رضا الأصفهاني، رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، مطبوع على هامش كتاب شرح الهداية للمولى صدرا: ص ٣٩٤، الطبعة الحجرية.

(٢) ابن عربي، محي الدّين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد الحاتمي الطائي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ: ص ٤٠٧.

(٣) الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ٤١٠.

إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه^(١)، فلا يرى في الوجود إلا الله والشيء الجميل الحسن، ولا وجود للقيح في نظره^(٢).

والإنسان السالك يسير في سفره الأول باتجاه التخلص من أنانيته وإنيته، وما دام هو في دائرة وحدود هذا السفر «من الخلق إلى الحق» فإنّ للأناية صوتاً وللذات قدماً في مرتكز النفس.

وبما أنّ هذه النشأة الماديّة هي نشأة الكثرة لا الوحدة، ونشأة الغيبوبة ونشأة حركة التجافي، حيث يعني الحركة فيه الخروج من القوة إلى الفعل، وأنّ كلّ جزء لاحق لا يتحقّق إلاّ بانعدام الجزء السابق، فهي فضلاً عن كونها نشأة الكثرات الحاضرة بالفعل فإنّها نشأة الكثرة التي تغيب بعض أجزائها عن البعض الآخر. وهذا هو مُراد الحكماء من أنّ وجود الأشياء في عالم المادّة يكون بنحو تدريجي لا دفعي، فإنّه - وفي ضوء ما تقدّم - سوف يكون الحاكم في هذه النشأة هو الكثرة لا الوحدة، ولذا تجد السالك إلى الله تعالى في هذا السفر الأول يكون محتجباً عن الوحدة، وهذا الحجاب ناشئ من الكثرة.

بعبارة أخرى: إنّ الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرة، أو أنّه محجوب بعالم المادّة عن الوحدة، ولذا فهو في هذا السفر الأول يبدأ رحلة تنقله من عالم الكثرة إلى عالم الوحدة، من عالم المادّة والطبيعة إلى الله تعالى، من عالم الآثار إلى المؤثر، وبعبارة فلسفيّة: إنّ سفر وانتقال

(١) الخميني، الإمام روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم: السيد أحمد الفهري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م: ص ٢٢.

(٢) الحيدري، السيد كمال، التربية الروحيّة، دار فراق، قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ:

من المعلول إلى العلة، وهذا هو معنى السفر من الخلق إلى الحق. فيكون مقصد السالك هنا هو الواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، والمؤثر الحقيقي والعلّة التامة وهو الحقّ تبارك وتعالى، والمبدأ في سلوكه وانطلاقه هو عالم الآثار والكثرة الحقيقية، فلا المقصد فيه كثرة، ولا المبدأ والمنطلق في قوس الصعود فيه وحدة حقّة.

معنى الاحتجاب والفناء

عرفنا ممّا تقدّم أنّ السفر الأوّل هو سفر من عالم الكثرة (الخلق) إلى عالم الوحدة (الله تعالى)، وأنّ السالك في هذا السفر لابدّ أن يجعل الكثرة محتجبة بالوحدة، لا أن يجعل الوحدة محتجبة بالكثرة. فإنّه في مبدأ هذا السفر كانت الوحدة عنده محتجبة بالكثرة، لكنّه في خاتمة هذا السفر لابدّ أن تكون الكثرة هي المحتجبة بالوحدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما معنى الاحتجاب هذا؟ أهو بمعنى إعدام عالم الكثرة أم هو شيء آخر؟

والجواب هو أنّ المراد من الاحتجاب هو عدم رؤية عالم الكثرة، لا أنّه عدم لعالم الكثرة. بعبارة أخرى: هو عدم الالتفات إلى الكثرة والانشغال التام بالوحدة. ومن الواضح أنّ عدم الالتفات إلى الشيء لا يعني انعدامه خارجاً.

ولعلّك تسأل: كيف يمكن التصديق بحالة عدم الالتفات هذه؟ أيُعقل أن لا يلتفت الإنسان إلى أفعاله؟

والجواب هو: أنّ هذا المعنى حاصل، ولنا شاهد قرآنيّ على حصوله مع كون الفعل المرافق له موجباً للألم الشديد، وهو قوله

تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَاهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾، فالنسوة هنا مع كونهنّ أضعف الناس إلا أنّهن لم يجدن ألم قطع الأيدي عند لقائهنّ يوسف عليه السلام بل صحنَ بدهشة: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ وقلن بوجد: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(١).

وهنا يعلّق صاحب الرسالة القشيريّة قائلاً: «فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنّك بمن تكاشف^(٢)؟ وعليه فعدم الالتفات أمرٌ ممكن، بل واقع، بل كثير الوقوع.

وهذا المعنى للاحتجاب هو نفسه معنى الفناء، فإنّ السالك في هذا المقام الذي هو منتهى السفر الأوّل، لا يرى في العالم إلاّ الوحدة، وبذلك تحتجب الكثرة فيصير المرئيّ واحداً لا غير، وهو الله سبحانه وتعالى، وهذه هي وحدة الشهود، حيث لا يرى السالك غير محبوبه ومقصوده، فيكون السالك عارفاً برّبّه، ويبقى عليه فيما بعد أن يرى بعينه الأخرى أنّ الوحدة كامنة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وذلك عندما يصير السالك في وجوده حقّانيّاً ووليّاً من أولياء الله تعالى، وهذا ما سنعرفه فيما بعد.

وما دمنا بصدد بيان معنى الفناء فإنّه ينبغي توضيح مراتبه، فإنّ للفناء مراتب ثلاثاً، هي:

المرتبة الأولى: الفناء عن التعلّقات النفسيّة.

المرتبة الثانية: الفناء عن التعلّقات القلبيّة.

(١) يوسف: ٣١.

(٢) أي أزيلت عنه الحُجب.

المرتبة الثالثة: الفناء عن الذات.

والأول هو المعبر عنه أيضاً بالفناء الأفعالي، حيث يصل السالك إلى مرتبة لا يرى فيها أفعاله، بمعنى أنه يراها أفعال الله سبحانه وتعالى لا أفعاله الشخصية، وهذا هو معنى عدم الالتفات. وبهذه المرتبة يصل السالك إلى التوحيد الأفعالي، حيث يرى نفسه آلة - إذا صحَّ التعبير - تصدر من خلالها أفعال الله تعالى؛ فليس للأنا فعلٌ يُذكر، ولذا فهي تترقق شيئاً فشيئاً ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(١)، وعندئذ لا تبقى للعبد الفاني هذا مشيئة، وإنما هي مشيئة الله تعالى فقط.

والثاني هو المُعبر عنه بالفناء الصفاتي، حيث يفنى العبد عن صفاته وخصائصه وأخلاقه، بمعنى عدم الالتفات له لا بمعنى انعدامها، ولذا فهو يرى أن ما يتمتع به من صفات هي مجرد عارية تلبس بها وهي عائدة إلى الله تعالى، فإن أحسَّ بالشجاعة - مثلاً - فإنه لا يأخذه الزهو وإنما يأخذه الخضوع والتوسل، وبهذا الفناء الصفاتي يصل العبد الفاني هذا إلى التوحيد الصفاتي.

أما الثالث وهو الأرقى والمسمى بالفناء الذاتي وبه يصل العبد إلى التوحيد الذاتي، فهو الفناء وعدم الالتفات إلى الذات فضلاً عن أفعالها وصفاتها، وبذلك لا يرى العبد غير الله تعالى، وأنه مجرد مملوك لا يناسبه حتى قول «أنا» فضلاً عن الشعور بها، فيصل به المطاف إلى أن يكون الالتفات إلى نفسه وذاته ذنباً لا يُقاس به ذنب آخر، وهذا هو

(١) التكوير: ٢٩.

معنى القول المأثور «وجودك ذنب لا يقاس به ذنب»^(١). وعندئذ يتخلص من ذلك المقتضي لوجود النزاع بينه وبين ربّه: «بيني وبينك إني يُنازعني»^(٢)؛ فإنّ حجاب الإنّيّة هو أكثف الحُجب وأعقدها حيث يحتجب القطر عن البحر.

وممّا لا شكّ فيه هو أنّنا لا نلتفت إلى حجابيّة «الأنّا» ما دُمنا منطلقين منها في كلّ حركاتنا وسكناتنا، فتغيب بذلك تلك الحقائق العلويّة عن أبصارنا، ولا ينبغي الشكّ في كون الباني الأوحد لهذا الحجاب وغيره من الحُجب هو الإنسان نفسه، فإنّ السالك كلّما اصطدم بحجاب - سواء كان ظلمائياً أو نورانياً - فإنّه هو المقوم له بنفسه. وأمّا الطرف الآخر فإنّه لا يمكن أن يحتجب بأيّ حجاب من تلقاء ذاته لأنّه نور السماوات والأرض، فكيف يغيب عن أحد؟

ومن هنا نجد ذلك التعبير القرآني لواقع الحال الذي نحن عليه يُنبّه

(١) الأنصاري، أبو إسماعيل عبدالله، منازل السائرين، شرح: كمال الدّين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م: ص ٣٠٢. وهذا المقطع الشعري ينقله إلينا ابن خلكان في ترجمته للجنيّد، حيث يقول: قال الشيخ الجنيّد: ما انتفعت بشيء انتفاعي بأبيات سمعتها من جارية تقول: إذا قلت: أهدى الهجر لي حلل البلى تقولين: لولا الهجر لم يطلب العيش وإن قلت: هذا القلب أحرقه الهوى تقولين: بنيران الهوى شرف القلب وإن قلت: ما أذنبت؟ قلت مجيبة: حياتك ذنب لا يُقاس به ذنب وفيات الأعيان، لابن خلكان، نشر مؤسسة الشريف الرضي، قم: ج ١، ص ٣٧٤.

(٢) هذا صدر بيت شعر، وعجزه هو «فارفع بلطفك إني من البين» وهو من أشعار الحسين بن منصور الحلاج، انظر: ديوان الحلاج، وضع حواشيه وعلّق عليه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ بيروت: ص ٥٧، وأيضاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٦.

إلى حقيقة احتجاجنا عنه، فيقول جلّ وعلا: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(١). فإنيّة النفس والذات مانعة عن الانفتاح على ذلك الأفق النوراني الذي لا يحده حدّ. إذن ينبغي أن يكون الهدف الأسمى هو العود إلى ذلك الأصل واندراج وانطفاء ذواتنا في طيّ الذات الواجبة كما تندرج القطرة في البحر، وهذا هو معنى الفناء الحقيقي للذات، فلا غضاضة بعد ذلك إذا ما سُئلت القطرة: ما أنت؟ فتقول: أنا البحر.

وذلك هو كمال الانقطاع إلى الله تعالى. عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك...»^(٢)، وفي ذلك يقول السيّد الخميني رحمه الله: «كمال الانقطاع المشار إليه هو الخروج من منزل الذات والذاتية ومن كلّ شيء وكلّ شخص للارتباط به والانقطاع عن الغير...»^(٣) فيغيب وجوده الظلي في وجود الحقّ تعالى من خلال المعاينة والشهود، ولسان حاله هو:

وجودي أن أغيب عن الوجود بما يبدو عليّ من الشهود^(٤)

وفي هذه المراتب الثلاث يقول السيّد الطباطبائي رحمه الله: «فأول ما يفنى منهم الأفعال، وأقلّ ذلك على ما ذكره بعض العلماء ستة: الموت والحياة والمرض والصحة والفقر والغنى، فيُشاهدون ذلك من الحقّ سبحانه كمن يرى حركة ولا يُشاهد مُحرّكها وهو يعلم به فيقوم الحقّ سبحانه في مقام أفعالهم، فكأنّ فعلهم فعله سبحانه... ثمّ يفنى

(١) ق: ٢٢.

(٢) القمي، الشيخ عبّاس، مفاتيح الجنان: ص ٢١٨.

(٣) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ٤١.

(٤) الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ١٣٣.

منهم الأوصاف، وأصولها - على ما يظهر من أخبار أهل البيت عليهم السلام - خمسة: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، وقام الحقّ سبحانه في ذلك مقامهم... ثمّ يفنى الذات، وينمحي الاسم والرسم، ويقوم الحقّ سبحانه مقامهم^(١).

وتوجد نتائج مهمّة وشواهد قرآنيّة تتعلّق بهذه المراتب الثلاث لا يسع المقام للوقوف عندها، ولكن ممّا ينبغي أن يذكر ويؤكد هو أنّ العبد الفاني بفناءاته هذه يكون قد ترقّى وجوده من ذلك الوجود المادّي البائس إلى الوجود الحقّاني الخالد، وبذلك يكون قد شرع في السفر الثاني.

ولهذه الفناءات الثلاثة اصطلاحاتها الخاصّة عند العرفاء، حيث يُطلقون على فناء أفعال العبد في فعل الحقّ تعالى بالمحو، ويُطلقون على فناء صفاته في صفته تعالى بالطمس، وعلى فناء وجوده في وجوده تعالى بالمحقّ^(٢).

وتوجد للعرفاء مجموعة من الاصطلاحات يتداولونها في المقام لا يسعنا الوقوف عندها طويلاً، ولكن سوف نأخذ منها ما ينفعنا فيما نحن فيه وعلى نحو الإجمال^(٣).

إنّ المشهور بينهم هو أنّ للنفس الإنسانية مقامات سبعة وهي «النفس، العقل، القلب، الروح، السرّ، الخفيّ، الأخفى»، وهذا ما أشار

(١) رسالة الولاية، مصدر سابق: ص ٢١٥ - ٢١٨.

(٢) انظر: تعليقة الحكيم السبزواري على الحكمة المتعالية: ج ١، ص ٢١.

(٣) سوف تكون هنالك وقفة جليّة عند بعض هذه المقامات في أواخر أبحاث السفر الرابع ضمن عنوان «مقامات السرّ والخفيّ والأخفى» فانتظر.

إليه السيّد الخميني رحمه الله في شرح حديث جهاد النفس، حيث يقول: «ولنفس الإنسان - وهي من عالم الغيب والملكوت - مقامات ودرجات قسّموها بصورة عامّة إلى سبعة أقسام...»^(١).

• والمراد بالنفس هو حبّ الدُّنيا، ولسان حالها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آئِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾، فمن كان قابعاً في مقام النفس وحبّ الدُّنيا يكون طالباً لأيّ شيء سواء كان حسناً أو سيئاً، خيراً أو شراً، فهو كالأنعام بل أضلّ سبيلاً، ولذا فمثل هذا الإنسان ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾^(٢).

• وأمّا مقام العقل فهو مقام ﴿مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آئِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٣).

• وأمّا مقام القلب فهو أوّل مقام الإحسان الذي سئل عنه الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، فقال: أن تعبد الله كأنك تراه^(٤).

• أمّا مقام الروح فهو مقام «أن» لا «كأن» فتعبد الله لا «كأنك تراه» تشبيهاً بل «أنك تراه» تحقيقاً.

• وأمّا مقام السرّ وهو المقام الخامس، ففيه يصل الإنسان السالك إلى مرتبة الفناء في الله تعالى، ولسان حاله هو: ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه^(٥).

(١) الخميني، الإمام روح الله، الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م: ص ٢٢.

(٢) البقرة: ٢٠٠.

(٣) البقرة: ٢٠١.

(٤) صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج ١، ص ٢٠.

(٥) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٢٢.

• ثم يأتي المقام السادس وهو مقام «الخفي» حيث تكون جوارح ووسائل وأدوات السائل إلهية، وهو مقام قرب النوافل، والمشار إليه بالحديث القدسي: ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...^(١).

• ولكن هناك مقام أرفع منه وهو مقام قرب الفرائض، وهذا المقام هو المعبر عنه أيضاً بمقام «الأخفى» وهو المقام السابع حيث يصير السالك المسافر سمع الله تعالى ولسانه وعينه ويده، فيخرج من الدائرة الضيقة، دائرة المحدودية، ليرتقي عالم اللامحدودية، لأنه قد قطع أشواطاً ارتقى من خلالها من قيد المتناهي إلى إطلاق اللامتناهي، (وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالفرائض حتى أحبه فإذا أحببته صار سمعي و...) ^(٢).

هذه هي المقامات السبعة التي عُرِفَتْ واشتهرت على ألسن العرفاء. وعلى أيّ حال، فإنّ خلاصة ما يقوله هؤلاء الأعلام في الأسفار الأربعة - العملية - وفي السلوك العملي هو أنّ السالك إلى الله تعالى في هذا السفر الأوّل لابدّ أن يصل إلى حالة ومرتبة لا يرى إلاّ الله سبحانه وتعالى، فلا يرى الكثرة أبداً، وإنما هي الوحدة لا غير، ولا يوجد في الدار غيره تعالى من ديار.

(١) النووي، محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف، رياض الصالحين، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينة، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، د. ت: ص ٦٣.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٣٩، ص ٢٤٧.

خصوصيات السفر الأول

الخصوصية الأولى: أن هذا السفر هو سير إلى الله سبحانه وتعالى من عالم المادة والطبيعة، وأن وجوده لم يصر بعد حقانياً، بخلاف الأسفار اللاحقة التي يكون السالك فيها وجوداً حقانياً فيكون سيره فيها جميعاً بالله تعالى، مما يعني أن سيره وسفره الأول متناه لأنه يسير في متناه، وهو عالم المادة حتى الوصول إلى الله تعالى.

الخصوصية الثانية: في هذا السفر تكون الوحدة محجوبة عن السالك بالكثرة حتى يصل إلى نهاية مطافه فتحتجب عنه الكثرة بالوحدة، فالمبدأ شيء والمنتهى شيء آخر، حيث يفنى في الله تعالى ويصير بعدها وجوداً حقانياً لبدأ رحلته الأخرى في السفر الثاني.

الخصوصية الثالثة: عندما ينتهي السالك إلى نهاية مطاف السفر الأول فإن الوحدة التي تكون حاجبة للكثرة ستتجلى له بكل مظاهرها، فيدرك بجلاء ذلك المعنى المتجلي: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(١). وهذا يعني أن المسافر في هذا السفر الأول يكون قد قامت قيامته، وفي القيامة تتجلى وحدانية الله تعالى، أي تظهر لهم بعدما كانت كامنة لا يبصرها الناس نتيجة غفلتهم، ولذا جاء في الحديث: موتوا قبل أن تموتوا^(٢)، وكفى بالقرآن واعظاً ومنبهاً حيث يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾^(٣)، فهذه دعوة قرآنية صريحة

(١) غافر: ١٦.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٢، ص ٥٩.

(٣) سبأ: ٤٦.

للقيام لله، و«هو اليقظة من سنة الغفلة والنهوض من ورطة الفترة»^(١).
فلتكن قيامتنا باختيارنا نحن قبل أن تكون بغير إرادتنا واختيارنا: «إذا
مات أحدكم فقد قامت قيامته، يرى ما له من خير وشر»^(٢) و «الناس
نيام فإذا ماتوا انتبهوا»^(٣)، أي هم في غفلة وسُّبات عميق بعمق
تعلّقهم بالدُّنيا، فإذا قامت قيامتهم استيقظوا وأدركوا ما كانوا عليه وما
كان ينبغي لهم فعله، ولكن ﴿فَنَادَوْا وَلَآتِ حِينَ مَنَاصٍ﴾^(٤).

واعلم أنّه:

- في كلّ نفس موت^(٥).
- وفي كلّ وقت فوت^(٦).
- وفي كلّ لحظة أجل^(٧).
- وأنّك طريد الموت الذي لا ينجو منه هاربه، ولا يفوته طالبه،
ولا بدّ أنّه مُدرّكه، فكن منه على حذر أن يدركك وأنت على حال

(١) منازل السائرين، شرح القاشاني، مصدر سابق: ص ٣٤.

(٢) الهندي، علاء الدّين المتّقّي بن حسام الدّين، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال،
مؤسّسة الرسالة، بيروت: ح ٤٢١٢٣.

(٣) الأحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي، تحقيق ونشر: آقا مجتبي العراقي، قم،
١٤٠٥هـ: ج ٤، ص ٧٣، رقم ٤٨.

(٤) ص: ٣.

(٥) الأمدي، عبد الواحد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، دار القارئ، بيروت، ١٤٠٧هـ:
رقم ٦٤٥٥.

(٦) المصدر نفسه: ٦٤٥٦.

(٧) المصدر نفسه: ٦٤٥٧.

سَيِّئَةٌ...^(١).

فـ «أَسْمِعُوا دَعْوَةَ الْمَوْتِ آذَانَكُمْ قَبْلَ أَنْ يُدْعَى بِكُمْ»^(٢).

أَمَّا الَّذِينَ مَاتُوا قَبْلَ أَنْ يَمُوتُوا، وَاسْتَيْقَظُوا مِنْ غَفْلَتِهِمْ، فَقَامَتْ قِيَامَتُهُمْ وَغَابَتْ عَنْهُمْ الْكَثْرَةُ، فَأُولَئِكَ ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾^(٣).

ولذا ينبغي للعاقل أن يسعى حثيثاً للوصول إلى الموت الاختياري الذي هو في قبال الموت الاضطراري الذي يقع تحت طائلته الجميع، أمّا الاختياري فلا يحصل إلا لمن عظمت همّته فهجر الدنيا وطلّقها ثلاثاً، وهاجر نحو الحقّ سبحانه وتعالى.

ولقد أحسن شيخ الإشراق السهروردي حيث يقول: «نحن لا نعتبر الحكيم حكيماً حتّى يستطيع بإرادته أن يخلع بدنه»^(٤). وفي هذا التعبير كناية وإشارة واضحة إلى الموت الاختياري.

وللحكيم الإلهي والمعلّم الأوّل كلمة تناسب ما نحن فيه، حيث يقول: «من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى، جُوزي هناك أحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص

(١) نهج البلاغة، المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ قم: ص ١٢٧، كتاب ٣١.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ٢٤٩٢.

(٣) يونس: ٦٤.

(٤) مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ: ص ٢٣٨.

والاهتمام في الارتفاع إلى ذلك العالم. وإن تعب ونصب، فإنّ أمامه راحة لا تعب بعدها أبداً^(١).

السلوك وخطر الشطحات

عرفنا أنّ منتهى السفر الأوّل هو احتجاب الكثرة عن السالك بالوحدة وأنّه لم يعد يرى غير الحقّ سبحانه في الدار من ديار.

وهنا - كما يرى ذلك جملة من الأعلام - قد تصدر من بعض السالك بعض الشطحيّات^(٢) فيحكم بكفره وإقامة الحدّ عليه، وقد وقع هذا كثيراً في هذا المجال وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، فبعضهم كان يقول: «سبحاني ما أعظم شأنني»^(٣)، ويُنسب إلى آخر أنّه كان يقول:

(١) أرسطوطاليس، أثولوجيا، الميمر الأوّل، مطبوع في حواشي القبسات للمحقّق الداماد، الطبعة الحجرية، ١٣١٢هـ: ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٢) الشطح عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى. نادراً ما توجد من المحقّقين، انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق: ص ٤٠٨، وفي ذلك يقول أيضاً:

الشطح دعوى في النفوس بطبعها لبقية فيها من آثار الهوى
هذا إذا شطحت بقول صادق من غير أمر عند أرباب النهي

انظر: الفتوحات المكيّة للشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي، ضبطه وصحّحه ووضع فهرسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، بيروت: ج ٤، ص ٢٤، الباب ١٩٥.

(٣) يُنسب هذا القول إلى أبي يزيد البسطامي، وهو من السالك المشهورين، والذي يرى صاحب الرسالة القشيرية أنّه كان من جملة الداعين إلى الالتزام بالشرعية المقدّسة ويحرصون على ذلك، حيث يقول: «قال أبو يزيد: لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتّى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به، حتّى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة»، الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ٥٦.

ثم بدا في خلقه ظاهراً
في صورة الأكل والشارب^(١)
وعنه أيضاً:

أأنت أم أنا هذا في إلهين؟ حاشاك حاشاك من إثبات اثنين^(٢)
فهو يرى - في البيت الأول - ظهور الله تعالى فيه لأنه آكل
وشارب، ويرى - في الثاني - أنهما إله واحد وليس إلهين، وفي كلمة
أخرى كان يقول «أنا الحق»^(٣)، وإلى غير ذلك من الشواهد.
إن القائلين بذلك - بغض النظر عن البحث الثبوتي والواقعي وأنهم
وصلوا إلى ذلك المقام أم لا - هم من السلاك الذين وصلوا إلى مرتبة
لا يرون في الوجود أحداً غير الله تعالى، فهم لا يرون حتى ذواتهم
لأنها فنيت في الله تعالى، بمعنى عدم الالتفات لها أبداً.
لكن هذه الحال والمرتبة على سموها ورفعتها، تُعتبر من المراحل
الحساسة من مراحل السير والسلوك والخطيرة أيضاً، حيث يكون
بعضهم عرضة لصدور بعض الشطحات الموجبة - ظاهراً - لكفرهم.
ومن الواضح أن هذه الشطحات إنما تصدر منهم وهم في حالة
المحو لا في حالة الصحو^(٤).

(١) يُنقل ذلك عن الحسين بن منصور الحلاج، انظر: سير أعلام النبلاء، للحافظ محمد بن أحمد الذهبي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت: ج ١٤، ص ٣٤٥.
(٢) الحلاج، الحسين بن منصور، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ص ٥٧.
(٣) منازل السائرين، مصدر سابق: ص ١٨.
(٤) الصحو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والمحو: رفع أوصاف العادة. انظر: الرسالة =

فهي حالة الغفلة^(١) عن كل شيء لا حالة الحضور والالتفات إلى الكثرة. ولا يخفى أن الشطحات هي ضرب من كشف الأسرار التي لا يصح أن تُعرض لأي أحد وإنما لا بد من حصر الإفشاء بها إلى أهلها، أعني من لهم الاستعداد على فهم ذلك وتحملها، وهذا ليس من باب حفظ نفس السالك - وإن كان ذلك مطلوباً - ولكن من باب وضع الشيء في موضعه، وهذا هو مقتضى الحكمة، ناهيك عن كون كتمان السر هو من أوجب الشروط التي اشترطها العرفاء في السير والسلوك، وأن الإفشاء بها مخل بالهدف ومانع عن تحقيق المطلوب^(٢).

ومما يُنسب إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام في هذا المجال قوله عليه السلام لميثم التمار رضي الله عنه:

وفي الصدر لبانات إذا ضاق بها صدري

نكت الأرض بالكف وأبديت لها سرّي

فمهما تنبت الأرض فذاك النبت من بذري^(٣)

وفي رواية عن جابر بن يزيد الجعفي أنه قال: «إن أبا جعفر عليه

= القشيرية، مصدر سابق: ص ١٤٤ - ١٤٧.

(١) ولكنها غفلة تصبو لها القلوب وتطرب لها الأرواح، فهي مرتبة سامية من مراتب الكمال، بخلاف الغفلة الأولى عن عالم الوحدة والانشغال التام بعالم الكثرة. فالثانية لمن أثر السفر على الإقامة في دار الغرور والغرر، والأولى لمن أثر الإقامة على السفر.

(٢) انظر: رسالة في السير والسلوك لآية الله السيد محمد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى الله: ص ٣٥٦، الناشر: مدين، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ، قم.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤٠، ص ٢٠٠.

السلام قال لي سبعين حديثاً، فلمّا رحل عن الدُّنيا ضاق صدري، وصعب عليّ كتمان تلك الأحاديث، فذهبتُ إلى أبي عبد الله عليه السلام، فعرضت هذه الحالة، فقال لي أن أذهب إلى الصحراء، وأحفر الأرض، وأضع رأسي في الحفرة، وأقول: إنّ محمداً بن علي الباقر عليه السلام قال لي؛ كيت وكيت، وأدفن الحفرة»^(١).

فهذا هو سمت وطريقة أهل البيت عليهم السلام في التعامل مع الأسرار الإلهية حيث الوقاية - وهي خير من العلاج - من إيقاع الناس في دائرة الشكّ والمعارضة والإنكار وتجنب السالك من الوقوع في شرك الغرور، والالتفات إلى النفس وضعف الخلوص وتلوّث القلب نتيجة التفات الناس حوله بعد انكشاف أمره ومنزلته.

وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: أيكون السالك في حالة صدور مثل هذه الشطحات منه معذوراً أم غير معذور؟ هنا يوجد بحثان:

الأول: بحث فقهيّ، وهو خارج عن محلّ الكلام، ولكن مع ذلك يمكن القول إنّ القائل بتلك الألفاظ وغيرها - من الشطحات - إنّما قالها وهو غير ملتفت، فيكون حاله حال القائل بها وهو نائم؛ فهو معذور ولا يترتب عليه أيّ حكم شرعاً، لأنّه غير ملتفت لأصل وجوده فضلاً عمّا يقوله.

بهذا يحاول البعض توجيه ما يقع فيه السالك من شطحات، وذلك بحملهم على كونهم كالنائمين، أو هم كذلك.

(١) رسالة في السير والسلوك للسيد بحر العلوم، مصدر سابق، ص ٣٥٧.

الثاني: هو أنّ السالك عندما يصل إلى هذه المرتبة وهي احتجاب الكثرة عنه بالوحدة، وأنه لا يرى في الوجود غيره سبحانه، تصدر منه شطحات في هذا المجال، فهل هذا السالك كامل في سلوكه؟
 بعبارة أخرى: أتعّد صدور الشطحات منه دليلاً على صحّة سلوكه أم هي دليل على نقصه؟

هاهنا خلاف بين أهل الفنّ - العرفاء - فمنهم من يُصحّح له ذلك، لأنّ من صدرت منه الشطحات هو في غيبة تامّة عن الخلق، فهو لا يراهم، ولذا تصدر منه تلك الأمور لا سيّما في حالة الوجد والسكر^(١).
 وهنالك من يرى ذلك نقصاً في سلوكه، كالسيّد الخميني رحمه الله حيث يرى أنّ صدور مثل هذه الشطحات حاك عن عدم تخلّصه من أنانيّته^(٢)، وهذا يعني أنّ ضرباً من شيطانيّة هذا السالك لا زالت موجودة فظهرت عنده بلباس الربوبيّة. فلو كان السالك كاملاً في سلوكه، وكان سلوكه موافقاً أو ضمن الموازين الشرعيّة فإنّه لا ينتهي إلى مثل هذه الشطحات، فإذا وُجدت فإنّها تحكي نقصاً في سلوك السالك وطريقته ونقصاً فيه أيضاً. فالتقص هنا يعمّ الشخص السالك وطريقته وسلوكه، وبذلك تدخل الأعمال والرياضات في دائرة التقص ما لم تكن شرعيّة.

(١) الوجد هو: ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تعمّد وتكلّف، والسكر هو: غيبة بوارد قويّ، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطالب الروح وهام القلب.
 انظر: الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ١٣١ و ١٤٤.
 (٢) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

أهمية شرعية الرياضات

الرياضة في اللغة هي ترويض الحيوانات وذلك بمنعها عما تقصده من الحركات غير المطلوبة، حتى تكون منقاداً ويصير ذلك الانقياد ملكة^(١)، ومنه: رُضت الدابة أروضها رياضةً، أي: علّمتها السير^(٢).

ولمناسبة المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي يكون المراد منها اصطلاحاً، هو: منع النفس من الانقياد إلى القوى الثلاث: البهيمية والغضبية والوهمية^(٣)، وتسخير هذه القوى للقوة العاقلة، وعندئذ يكون الإنسان إنساناً.

ولا شك أن تلك القوى الثلاث التي تطلب إشباعها من حلال أو

(١) الطوسي، الخواجة نصير الدين، أوصاف الأشراف في سير العارفين، ترجمة: محمد الخليلي، تحقيق وتقديم: محمد علي الحيدري الحسيني، ص ١٣٧، مؤسسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام. قم، ١٤٢٤ هـ.

(٢) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، تصحيح: أ. أسعد الطيّب، باب الرءاء، انتشارات أسوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ: ج ١، ص ٧٢٧.

(٣) في كل نفس بشرية توجد أربع قوى وهي: القوة البهيمية «الشهوية» وهي القوة التي لا يصدر عنها إلا أفعال البهائم من عبودية الفرج والبطن والحرص على الجماع والأكل. والقوة الغضبية «السبعية» وهي القوة الموجبة لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء والتوثب على الناس بأنواع الأذى. والقوة الوهمية «الشیطانية» وشأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصل إلى الأغراض بالتلبيس والخدع. والقوة العاقلة، وشأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخير والشر، والأمر بالأفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة.

انظر جامع السعادات، للشيخ محمد مهدي النراقي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة، ١٤٠٨ هـ، بيروت: ج ١، ص ٦٢.

حرام تكون مُوجدة للطباع السيئة في النفس فتكون الرياضة هي ضرباً من الخروج عن طباع^(١) النفس، وبالجمله فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية^(٢).

و«الرياضة تمرين النفس على قبول الصدق»^(٣)، بمعنى أن يُعوّد نفسه الصدق في كلّ حركاته وسكناته وقوله وفعله، ومنها إخلاصه النية لوجه الله تعالى.

ولا شكّ أنّ الصدق هو ثمرة جهاد النفس، وفي هذا تنبيه إلى عمق فحوى حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله - حين سُئل: أياكون المؤمن جباناً؟ - قال: نعم. قيل له: أياكون المؤمن بخيلاً؟ قال: نعم. قيل له: أياكون المؤمن كذاباً؟ قال: لا^(٤). ولذا فإنّ الكذب وهو الموبقة التي تقابل الصدق هو خراب الإيمان^(٥) ولقد جُعِلت الخبائث في بيت وجُعِل مفتاحه الكذب^(٦). ولنا أن نسأل: كيف يُقرن الإيمان

(١) انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق: ص ٤١١.

(٢) الطباع مفردة طبع، وهو معنى يُرادف العادة أحياناً، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: العادة طبع ثان. - غرر الحكم ودرر الكلم: ٧٠٢ - ولا ريب أنّ تغير العادة أمر صعب جدّاً، ولذا جاء في الحديث: أفضل العبادات غلبة العادة. - غرر الحكم: ٢٨٧٣ - واعلم أنّ للرياضة آفة تقطع الطريق أمام العابرين والسائرين وهي غلبة العادة، عن أمير المؤمنين عليه السلام: آفة الرياضة غلبة العادة. - غرر الحكم: ٧٣٢٧.

(٣) منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٨٨.

(٤) الري شهري، محمد، ميزان الحكمة، مؤسسة دار الحديث الثقافية، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦ هـ: ج ٣، ص ٢٣٧٣، رقم ١٧٤٠٠.

(٥) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٢، ص ٢٤٧، ح ٨.

(٦) ابن مكي، أبو عبد الله محمد المعروف بالشهيد الأوّل، الدرّة الباهرة، تحقيق: داود الصابري، مطبعة الحضرة الرضوية المقدّسة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٣٦٥ هـ: ص ٤٣.

بالصدق، ويُعلّق على عدم الكذب؟

لو تأملنا قليلاً سوف نجد أنّ الكذب ليس إلاّ علامة تحكي لنا بطانة الكاذب التي تتنافى تماماً مع الإيمان، فإنّ الداعي للكذب والمنشأ له إنّما هو الشرك. فالكاذب إنّما يلجأ للكذب عمداً لأنّه يعتقد أنّ الكذب يجلب له المنافع ويدفع عنه الأضرار، فهو النافع وعدمه ضارّ، وهذا هو ضرب من الشرك الهادم للإيمان، وعندئذ يمكنك أن تتصوّر حجم المنافاة بين الكذب والإيمان.

على أيّ حال إذا كانت التقوى تعني التروك ومن جُمَلتها ترك كلّ ما يخالف الإيمان ومن أعظمها الكذب، فإنّه لا بدّ أن تُروّض النفس على ذلك؛ قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّما هي نفسي أروّضها بالتقوى لتأتي آمنة يوم الخوف الأكبر^(١)، وقال عليه السلام: إنّ للعاقل في كلّ عمل ارتياض^(٢).

ولا ينبغي الإطالة أكثر والخروج عن موضوعنا الأوّل وهو وقوع بعض السُّلوك في الشطح، والسبب الكامن وراء ذلك، حيث أرجع البعض ذلك إلى النقص في نفس السالك وسلوكه، وسلوكه هو عين رياضته التهذيبية، وقد عرفت أنّ مناشئ ذلك النقص في سيره وسلوكه هو ممارساته وقيامه بأعمال ورياضات غير شرعيّة، وهذا خلاف ما ينبغي للسالك السير عليه والالتزام به، فإنّ الشريعة رياضة النفس^(٣).

(١) الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي، تفسير نور الثقلين، تحقيق: هاشم الرسولي المحلّاتي، المطبعة العلمية، قم: ج ٤، ص ٥٥٣، رقم ٦٥.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ٧٣٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ٥٤٣.

من هنا تتجلى لنا أهمية شرعية الرياضات التي يقوم بها الإنسان السالك للسير من الخلق إلى الحق، فلا شك أن هذه الرياضات إذا كانت شرعية أمر بها القرآن وسنة المعصوم فإنها لن تكون نتيجتها مثل تلك الشطحات^(١).

ولذا فلو كانت جملة من أعماله ورياضاته غير منسجمة مع الموازين الشرعية فإنه يكون من الطبيعي لمثل هذا المرتاض أن ينتهي إلى ذلك وتصدر منه مثل تلك الشطحات.

ثم إن الرياضات الشرعية لابد أن تؤخذ من أشخاص يُطمأن إليهم، لا أن تؤخذ من أي أحد، وإلا فإن كثيراً من الانحرافات الحاصلة في هذا المجال أصلها هو انحراف الجهة المأخوذ عنها وعدم وثاققتها، ولعل هذا من جملة أسباب حصول الشطحات التي نسمع ونقرأ عنها، ومن هذا يفهم أن السالك في هذا السفر الأول يحتاج إلى مرشد ومعلم يضع أقدامه على الطريق الصحيح، ويدفع عنه الوقوع في الزلل في السلوك قولاً وعملاً، فإن السالك إذا ما ترك شأنه فإنه قد يقع في برائن العجب والغرور، خصوصاً إن حصل له شيء يحسبه كرامة ورفع منزلة له، وهذا ما يؤدي به إلى الانحراف ومتابعة الشيطان

(١) لا يكفي بطبيعة الحال أن تكون أعماله ورياضاته شرعية، وإنما لابد أن تكون منسجمة مع قدراته واستعداداته، وإلا فليس كل ما هو شرعي يوصل العبد إلى مراده ﴿لَا تُقَدَّرَنَّ لَهُمْ صِرَاطُكَ الْمُسْتَقِيمُ﴾ الأعراف: ١٦.

لذا لابد من وجود أستاذ ضليع كامل - لئلا يورث نقصه للمريدين - يحدد له ما هو مناسب ويمنع عنه ما هو غير مناسب، ولا أقل أن يكون ذلك في حدود ودائرة السفر الأول.

ممّا يجعله ينطق على لسانه بعلم منه أو بغير علم، وهذا أمر واقع، بل كثير الوقوع فضلاً عن إمكانه.

فلا بدّ من وجود مُرشد يصحّح له الطريق ويُجنّب الوقوع في المهالك ويساعده ويأخذ بيده ليتجاوز دهاليز النفس الخفية، لاسيّما الأنانية القادحة في السلوك الصحيح، ولذا يقول السيّد الخميني رحمه الله: «... وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً، ويفنى عن ذاته وصفاته وأفعاله. وفي هذين السفرين لو بقي من الأنانية شيء، يظهر له شيطانه الذي بين جنبه بالربوبية ويصدر منه الشطح»^(١).

ويعبر السيّد الخميني رحمه الله هنا عن السالك في هذين السفرين - الأوّل والثاني - من أنّه لم يعد يرى شيئاً، لا أنّ الأشياء أصبحت معدومة حقيقة، وإنّما بمعنى عدم الالتفات. وهذا ما تقدّم ذكره في معنى الفناء حيث استهلاك الأغيار في الوحدة، وهذه هي وحدة الشهود لا وحدة الوجوة.

وأما السرّ في بقاء بعض الأنانية عند السالك هذا فإنّه يكمن في كون رياضاته لم تكن كاملة، وأنّ سلوكه لم يكن صحيحاً، فبقي شيء من أنانيته دون أن يكون مُلتفتاً إليه؛ فتصدر منه الشطحيات، ولذا يقول رحمه الله: «والشطحيات كلّها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنيّة والأنانيّة ولذلك بعقيدة أهل السلوك لا بدّ للسالك من معلّم، يرشده إلى طريق السلوك، عارفاً كيفيّاته، غير مُعوجّ عن طريق الرياضات الشرعية»^(٢).

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

وعليه فإذا وجدنا عند سالك ظهور مثل تلك الشطحيات فهذا دليل على أنه لم يُفْنِ فناءً كاملاً، حيث بقي من إنيته شيء نازعه فأظهر معنى الربوبية فيه، وكل ذلك سببه الرئيسي هو بطلان جملة من رياضاته، التي هي إما أن لا تكون شرعية، أو أنها شرعية ولكنه أخذها من شخص غير عارف باستعداداته فأوجد في نفسه الخل. وإلا فإن جميع الأنبياء عليهم السلام قد قطعوا هذه المراحل وعلى أكمل وجه، ولم تصدر من أي واحد منهم مثل هذه الشطحات، وكذا الحال بالنسبة للأوصياء عليهم السلام، وكل من وصل إلى مرتبة الإنسان الكامل، وذلك لأنهم قد سلکوا سلوكاً صحيحاً وارتاضوا برياضات شرعية صحيحة.

وينبغي ان يُعلم أن طرق السلوك الباطني وسبل الوصول إلى الله تعالى غير محصورة وإنما هي بعدد أنفاس الخلائق، ومن هنا تعرف أن السالك المنحرف عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد يمضي في سلوكه، ولكنه سير غير مُستقيم، فمثل هذا السالك لا ضمان واطمئنان بسيره، لأنه لا يدخل في حصن حصين، لأنه لم يأت البيوت من أبوابها^(١)، فهو عرضة للسقوط «فَكَانَ خَرّاً مِنْ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهَوَّى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ»^(٢). فالرياضات لابد أن تكون شرعية وضمن الطريق المستقيم، حيث التمسك بالقرآن والسنة الشريفة المتمثلة بأقوال وأفعال وتقريرات النبي صلى الله عليه وآله وأهل

(١) إشارة إلى قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأته من بابه، المروي في كتب الفريقين، انظر: كنز العمال، مصدر سابق،

٣٢٩٧٩، وانظر: ميزان الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣٩ رقم ٩٨٥.

(٢) الحج: ٣١.

البيت عليهم السلام^(١). ومن هنا تفهم أنّ السالك لا يحتاج في سلوكه إلى رياضات خارجة عن الرياضات والموازن الشرعية، فهي سالبة بانتفاء الموضوع، لأنّه ما من شيء يُقربنا إلى الله تعالى إلّا وبَيَّنَّته الشريعة المقدّسة وأمرت به وحثت عليه، وما من شيء يُبعد عن الله تعالى إلّا وبَيَّنَّته الشريعة ونهت عنه.

وقد أشار إلى هذا المعنى السيّد الطباطبائي في «رسالة الولاية»^(٢)، وهذا يعني أنّ الالتزام بالشرعية المقدّسة بقدر ما هو عملية وقائيّة وحصنٌ حصين يمنع من الوقوع في المهالك والزلل فهو أيضاً الوسيلة المثلى للوصول في السير والسلوك إلى الله تعالى.

وكل شخص مهما علت مراتبه ومكانته لا يؤخذ بقوله ما لم يلتزم بظاهر الشريعة، وقوله مردود عليه جملة وتفصيلاً^(٣).

(١) عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: إنّني قد تركت فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي، وأحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض - بحار الأنوار: ج ٢٣ ص ١٠٦، وكنز العمال: ٨٧٠.

(٢) رسالة الولاية مطبوع ضمن كتاب «طريق عرفان» ترجمة وشرح رسالة الولاية، للسيد محمّد حسين الطباطبائي، نشر بخشايش، الطبعة الرابعة، قم: ص ١٦٥.

(٣) نقلاً عن سيّدنا الأستاذ الحيدري عن أستاذه المعظّم الفقيه العارف الشيخ جواديّ أملي، أنّه قد سُئل عن حلقات ذكر وسلوك كانت تُعقد هنا وهناك، فقال: إنّ الميزان عندنا في العرفان العملي هو عرفان السيد العلامة الطباطبائي رحمه الله وعرفان السيّد الإمام الخميني رحمه الله لأنّ عرفانهما كان قائماً على أساس الموازين الشرعية.

السفر الثاني، من الحق إلى الحق بالحق

المراد من السفر الثاني

بعد أن فني السالك وتخلّص من أنه وصار وجوداً حقّانياً، ولم يعد يرى في الوجود سوى الله تعالى، فاحتجبت الكثرة عنه بالوحدة، وصار وجوده لله تعالى، ولم تعد هنالك شركة للشيطان فيه، فخرج عن دائرة ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾^(١)، واستعاد كلّ من غاصبه وأعاد الحقّ إلى نصابه، فصار قلبه حرم الله تعالى، وصار الله مأواه وملاذه ومحطّ رحاله، إذا تحقّق ذلك للسالك فإنّه يكون قد شرع في سفره الثاني وهو السير في الحقّ بالحقّ أو من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

وقد عرفت أنّ المراد من قولهم «بالحقّ» هو كون السالك قد صار وجوده حقّانياً لا شركة للشيطان فيه، وفي هذا السفر الثاني وما بعده من الأسفار سوف تبقى هذه الصفة ملتصقة به، ولعلّها تتعاضد بحسب مراتبه الكمالية.

فالسفر الثاني هو سفر السالك في الوحدة الحقّة والعلة التامة والمؤثر الحقيقي. وحيث إنّ الحقّ تعالى له ذات وأسماء وصفات وأفعال، فإنّ السالك يبدأ بالتعرّف والتحقّق في ذلك، فيُبصر أفعال الله تعالى بمعانيها الدقيقة فينتهي إلى فناء أفعاله الشخصية بأفعال الله

(١) الإسراء: ٦٤.

تعالى، ويبصر صفات الله تعالى فتفنى صفاته الشخصية بصفات الله تعالى، ثم تبقى ذاته وهي مجردة عن أفعاله وصفاته فيبصرها متعلقة بذات الله تعالى فتفنى ذاته في ذاته تعالى.

وقد قلنا إنَّ معنى الفناء - في البحث السابق - هو أنه لا يلتفت إلى كل ما عدا الله تعالى؛ ومن ذلك أفعاله وصفاته وذاته، ولكنَّ الفناء هنا سوف يستبطن معنىً أعمق وأجلَّ وإن كان لا يغادر ذلك المعنى الدقيق إلاَّ أنه أدقُّ وألطف، ففناؤه هنا يعني أن يكون فعله فعل الله وصفاته صفات الله تعالى.

وهذا لا يكون إلاَّ بعد أن يكون العبد في سيره اللامتناهي هذا مظهرًا لتلك الأسماء وذاتًا متلبَّسة بتلك الصفات، فيتنقَّل العبد السالك من غصن إلى غصن ومن واحة إلى واحة على نحو الترقِّي، فيطوي في الأسماء العلوية حين يكون مظهرًا لما دونها من أسماء طبقًا لحاكمية بعض الأسماء على الأخرى، وهكذا في الصفات والأفعال الإلهية.

وحيث إنَّ الحقَّ تعالى غير متناه فإنَّ هذا السير فيه سوف يكون غير متناه ولو قضى السالك عمره فيه، ولذا يكون الأخذ والمظهرية بقدر همّة السالك وجهده ورياضته واستعداده. وبنكتة الظهور بأسماء الله تعالى وصفاته تفهم أن أسماءه وصفاته تعالى من الأعيان والوجودات الخارجية لا أنها مجرد ألفاظ وأصوات، وإلاَّ لا معنى ولا جدوى ولا فضيلة ولا درجة للسالك حين يكون مظهرًا لمجرد لفظ.

يقول السيّد الطباطبائي رحمه الله: «أمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذاً

بوصف من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ»^(١).

نعم، تلك الألفاظ هي أسماء الأسماء، فاسم الاسم يُقصد به ذلك الاسم الخارجي أو الحقيقة الكامنة وراءه، لذا يقول صدر المتألهين في شواهد: «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يُتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الالفاظ هي أسماء الأسماء؛ فلا تغفل»^(٢).

ولذا عندما يدعو الإنسان ربّه فيقول: (اللهمّ إِنِّي أسألك باسمك)، فإنّه لا يقصد بذلك مجرد لفظ الاسم، وإنّما هو يسأل بالواقع الخارجي الكائن وراء اللفظ والذي تتسم به الذات الإلهيّة.

ومن الواضح أنّ الإنسان عند ما ينادي: يا محيي، يا شافي، يا مُعطي، يا واهب... فإنّه لا يُريد بندائه هذا مجرد الاسم اللفظي ولا معناه المائل في الصورة الذهنية، وإنّما يعني به الوجود العيني، وإلا فلا خصوصيّة للفظ في نفسه ولا لصورته الذهنية مطلقاً^(٣).

ولذا عندما يكون السالك - مثلاً - مظهرًا للبساطة (اسم الباسط) فإنّه هو يكون باسطاً، وعندما يكون مظهرًا للقابضيّة (اسم القابض) فإنّه يكون قابضاً، وهكذا في سائر الأسماء والصفات الإلهيّة، ولكن كلّ بحسبه وسعة وعائه، وقد ألمحنا إلى هذا المعنى في بحوث سابقة.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ١٧.

(٢) الشيرازي، صدر الدّين، الشواهد الربويّة في المناهج السلوكيّة، ومعه حاشية ملاً هادي السبزواري، تقديم وتعليق: جلال الدين الأشتياني، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣ م: ص ١٦٧.

(٣) انظر: التوحيد، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقده، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ: ص ١١٤.

وذلك الأخذ المتفاوت والمظهرية المتفاوتة تُفسّر لنا بوضوح ظاهرة التفاوت والاختلاف في مراتب السالكين، وسوف نوضح هذه المعاني الجليّة في بحث خصوصيات هذا السفر الثاني.

إذن فالسير في السفر الثاني هو سير في عالم الوحدة الحقيقية الحقّة بعد أن يكون السالك قد انتهى من عالم الكثرة وصار وجوده حقّانياً، وهو سير في اللامتناهي، وعندئذ يكون العبد السالك ولياً من أولياء الله تعالى، وذلك من خلال تعرفه الفعلي على حقيقة الأسماء والصفات الإلهية ولوازمها ومقتضياتها، ومعرفة سرّ القضاء والقدر وغير ذلك بحسب ما يحتمله وعاء السالك وما نهضت به همّته.

وينبغي أن يُعلم أنّ الشروع في هذا السير إنّما يكون بعد زوال المحو وعودة الصحو فيما إذا أدركته العناية الإلهية^(١)، فيبدأ سيره اللامتناهي نحو المنتهى.

خصوصيات السفر الثاني

الخصوصية الأولى: عرفنا أنّ المبدأ في السفر الأوّل هو عالم المادّة وأنّ المنتهى هو الله سبحانه وتعالى، وأمّا في السفر الثاني فإنّ السالك قد وصل إلى الحقّ تعالى، ولذا فالمبدأ فيه يكون منه وكذلك المنتهى. وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: كيف يكون المبدأ في السير والمنتهى واحداً؟ أو ليس السير إلى من ابتدأنا منه تحصيلاً للحصول، وتحصيل الحصول محال عقلاً؟

(١) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، مصدر سابق: ص ٣٩٤.

الجواب عن ذلك هو أنّ السالك في خاتمة سفره الأوّل انتهى إلى معرفة إجمالية عن الحقّ، فلم يدخل عالم الأسماء والصفات والأفعال الإلهية بعد، ولذا سوف تبدأ معرفة أخرى ومن نوع آخر.

بعبارة أخرى: إنّ السالك في جميع مراتب السفر الأوّل كانت معرفته بالحقّ تعالى محدودة بحدوده ومتناهية، وكان ما يعرفه عن أسماء وصفات الله تعالى معرفة بعيدة عن مُعاينتها والتمظهر بها، وهذا بخلاف المعرفة الأسمائية والصفاتية للحقّ في السفر الثاني، فإنّ العبد السالك سوف يكون مظهرًا لتلك الأسماء والصفات - كلّها أو جُلّها أو بعضها، ذلك بحسب همّته - وهذا ما عيّناه بالمعرفة التفصيلية.

وتمّ إجابة أخرى يمكن أن نستفيد منها من كلمات السيد الخميني رحمه الله حيث يرى أنّ السالك في هذا السفر يسير من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق، والحقّ المقيّد هو خاتمة الوصول في السفر الأوّل، ومنه ينطلق في السفر الثاني إلى الحقّ المطلق.

ولعلّ مُرادَه من المقيّد والمطلق هو المتناهي وغير المتناهي، فإنّ معرفة العبد بالله تعالى في جميع مراتب السفر الأوّل مقترنة بمحدودية العبد وتناهيهِ؛ ولذلك لا يمكنه أن يصل إلى المعرفة اللامتناهية المرتبطة بالمعرّف اللامتناهي.

بعبارة أخرى: إنّ العبد ما دام في وجوده غير حقّاني - أي غير إلهي؛ نظرًا لبقاء تعلّقاته بعالم الدُّنيا - فإنّ غاية ما يمكنه الوصول إليه في سفره الأوّل هو المعرفة المتناهية المقيّدة لأنّه لم يصِر بعد وجوداً حقّانيّاً لا متناهيّاً، ولذا تبدأ عنده معرفة جديدة ومن نوع آخر وهو

السير إلى المطلق اللامتناهي، وما كان ذلك ممكناً لولا أن وجوده قد صار حقّاً.

أمّا عبارته رحمه الله فهي: «ويأخذ في السفر الثاني وهو من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق فيضمحلّ الهويّات الوجودية عنده، ويستهلك التعيّنات الخلقية بالكلية لديه...»^(١) فيسافر السالك في الأسماء الإلهية الكلية والجزئية وفي الصفات الإلهية بصفاتها أعياناً خارجية لا مجرد ألفاظ، وقد تقدّم إيضاح ذلك، فالاسم هنا ليس اسماً لغوياً وإنّما هو اسم معنويّ عرفانيّ موجوده في الخارج.

ولعلّك تسأل: كيف ينسجم هذا التعدّد في الوجود للأسماء والصفات مع أنّ الذات المسمّات والموصوفة والفاعلة واحدة وتلك الأسماء والصفات عائدة إليها، بمعنى أنّها عين الذات وليست أمراً زائداً على الذات، كما هو المقرّر في علم الكلام بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

الجواب: هو أنّ تلك الأسماء والصفات وإن كانت أعياناً خارجية متميزة إلاّ أنّها ليست وجودات أخرى خارجة عن الذات الإلهية، وإنّما كلّ اسم أو صفة هو نفس الذات الإلهية ولكنّها مأخوذة بحيثية من الحثثيات تعكس مؤدّى ذلك الاسم وحقيقته أو الصفة وحقيقتها.

ولقد قلنا إنّ المعرفة في السير تعني أن يكون السالك مظهراً من مظاهر تلك الأسماء والصفات، وكلّ بحسبه، وعندئذ سوف تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وبذلك

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

النحو الدقيق من الفناء الذي تقدّم بيانه.

الخصوصية الثانية: وقد تقدّمت الإشارة إليها، وهي أنّ السالك في هذا السفر الثاني نظراً لكون المبدأ والمنتهى فيه واحداً وهو الحقّ تعالى وأنّ الحقّ تعالى غير متناه، فلازم كلّ ذلك أن يكون سيره غير متناه أيضاً. وحيث إنّ السفر فيه غير متناه فإنّ الزاد مهما عظم فيه فهو قليل وإنّ المقصد مهما حثّ السالك نحوه الخطى فهو بعيد.

ولعلّ أعظم من ترجم لنا ذلك السفر هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث يقول فيه: آه من قلّة الزاد، وطول الطريق، وبُعد السفر^(١). وهنا يقول جُملة من المحقّقين: إنّ آهات سيّد الموحّدين عليه السلام إنّما كانت للسفر الثاني؛ لعلمه بأنّه سفر لا نهاية له، وأنّ كلّ سالك يأخذ منه بحسبه وقدره.

وحيث إنّ السير غير متناه في السفر الثاني وإنّ السالك يأخذ منه بحسب وعائه، فإنّه سوف يكون الرجوع إلى هذا السفر مرّة أخرى ممكناً فيما إذا انتقل إلى السفر الثالث أو الرابع.

هذه خصوصيّة أخرى ألحقناها بالخصوصية الثانية، فالطريق يبقى مفتوحاً ومشروعاً أمام السالك للعودة مرّة أخرى للاغتراف والتزوّد مادام السفر فيه غير متناه. وهذا الأمر غير موجود بالنسبة للسفر الأوّل، فإنّ السالك بعد أن غادر عالم الكثرة الحقيقية وعالم المادّة لن يعود إلى تلك الكثرة الحاجبة للوحدة مرّة أخرى. نعم هنا لك عودة أخرى - كما سنعرف ذلك - ولكنّها عودة إلى الخلق وعالم الكثرة دون

(١) نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس: ص ١٥٦، الحكمة رقم ٧٧.

الاحتجاب عن عالم الوحدة.

بعبارة أخرى: لا عودة للسالك إلى عالم الحُجب الظلمانية المرتبطة بنشأة المادة والحُجب النورية المرتبطة بنشآت ما فوق المادة. وإذا ما عاد إلى عالم المادة والكثرة - كما هو الحال في السفر الثالث والرابع - فإنها عودة أخرى تختلف تماماً عما كان عليه في أول الطريق. فهناك كان السالك محجوباً عن الوحدة بحُجب ظلمانية وأخرى نورانية^(١).

وأما في عودته فإنه يعود وهو متمحّض في الحقانية أي في الوحدة، فلا تشغله الكثرة عن الوحدة.

(١) لك أن تسأل قائلاً: تعقلنا كون الحجاب ظلمانياً، وهو المتبادر إلى الذهن، فكيف يكون الحجاب نورانياً؟!

الجواب: إن ترك المأمور به (الواجبات أو المستحبات) وفعل المنهي عنه (المحرّمات والمكروهات) يُوجب حُجباً ظلمانية في القلب، وهذا واضح. وأما الحُجب النورانية فإنّ العبد يكون فيها مطيعاً حيث امتثل للأوامر وانتهى عن النواهي ولكن كان ذلك منه طلباً للثواب وتجنباً للعقاب؛ بعبارة أخرى: إنّ عبادته كانت عبادة التجار «طلب الأجر» أو عبادة العبيد «تجنب العقاب» وهذه العبادات وإن كانت مقبولة، ولعلّها تُدخله الجنة، إلا أنها لا تخرج عن كونها حُجباً تحجبه من المقصد والمنتهى وهو الله تعالى، نعم هي حُجب نورانية لأنها مأمور بها في صورة الفعل ومنهي عنها في صورة الترك. وأما من عبده عبادة الأحرار فذلك الذي كان مقصده الأوحد هو الله تعالى فلم تحجبه تلك الحُجب عن محبوبه الأوحد وقبلته الأولى وكعبته المثلى. قال أمير المؤمنين علي عليه السلام «إنّ قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»، نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ١٧١، رقم الحكمة: ٢٣٧.

الخصوصية الثالثة: وهي فيما يتعلق باختلاف مراتب السالكين، فقد تقدّم أنّ سير السالك في السفر الثاني غير متناه، وأنّ كلّ سالك يغترف في هذا السفر بحسب حجم وعائه وقدره ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(١)، وحيث إنّ الأوعية تحمل ما أمكنها حمله، وإنّ الأودية تحمل من الماء بقدر سعتها - بحسب التعبير القرآني - فهذا يعني أنّ المراتب والمقامات سوف تختلف من سالك إلى آخر.

فمقامات أولي العزم والأنبياء والأوصياء والأولياء وسائر السالكين إنّما تتحدّد من خلال هذا السفر الثاني. فبقدر سير وهمّة السالك في هذا السفر وحجم وعائه وجهاده يكون مقامه. وكلّما كان السعي حثيثاً والجهاد عظيماً انفتحت أمامه آفاق وسبل. ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢). فهنالكَ من يقصر سفره على مقدار معيّن بحسب همّته وعائه، وإذا جاز التعبير: إنّهُ يكتفي برحلة يوم ثمّ يشرع في السفر الثالث، وآخر يمضي أيّاماً وأيّاماً فيغترف ما أمكنه اغترافه، وبذلك يتحدّد مقامه ودائرة وجوده. وبهذا يتّضح لنا جليّاً السرّ في اختلافات مقامات العارفين، فإنّ مردّه إلى ما بذله وأخذه في السفر الثاني.

وينبغي أن يُعلم أنّ الاختلافات في مقامات أولي العزم وسائر الأنبياء والأوصياء والأولياء العارفين وإن كانت تظهر في السفر الثالث والرابع، إلّا أنّ السبب الأساسي في ذلك هو مقدار السير في السفر

(١) الرعد: ١٧.

(٢) العنكبوت: ٦٩.

الثاني. قال تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١). و﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾^(٢). ولا يخفى عليك أنّ ما يغترفه العارف في السفر الثاني إنّما هو معارف التوحيد، ممّا يعني أنّ السالك بقدر ما اغترفه من هذه المعارف تكون قوة توحيده ويكون مقامه.

ومن الجدير بالذكر أنّ أقصى ما وصل اليه إنسان في هذا السفر وأكثر ما اغترفه من معارف التوحيد وتشرب بها، هو ما وصل إليه الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، فكان له مقام القطبية ومقام الخاتمية في عالم الإمكان، فهو - صلى الله عليه وآله - الصادر الأول في قوس النزول، وهو القطب والخاتم، فما بعد مقامه مقام أو درجة في قوس الصعود.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المقام الرفيع بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾^(٣)، فالآية لم تقل: «إلى رب العالمين»، وإنّما قالت «إلى ربك» والخطاب هنا موجه إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله الذي وصل بسيره إلى المنتهى، حيث لا مقام بعده، وكأنّها تريد أن تقول لنا إنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قد انتهى به المقام إلى المنتهى، ولا شيء ولا مقام ولا درجة بعد المنتهى. فهو صلى الله عليه وآله مصدر الصدور وهو خاتمة الوصول، وهو الأول في قوس النزول

(١) الإسراء: ٢١.

(٢) البقرة: ٢٥٣.

(٣) النجم: ٤٢.

وهو الأقصى في قوس الصعود^(١)، فما أرفع همّته وما أعظم وعاءه وقوّة استعداده!

فهو صَلَّى الله عليه وآله القدوة وهو الأسوة. ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٢)، ولذا يجب علينا نحن المتأسّين به صَلَّى الله عليه وآله أن تَعْلُو همّتنا «فإن المرء يطير بهمّته كالطير يطير بجناحيه»^(٣).

جدير بالذكر أنّ الشريعة المقدّسة التي ظاهرها مجموعة الأحكام الشرعيّة يكمن باطنها في المعارف الحقّة في السفر الثاني، والتي يغترف منها السالك ويتحقّق بها بقدر استعداداته وحجم وعائه، فلا تغفل عن الجمع بين الظاهر والباطن فذلك هو الدين القيم.

الخصوصيّة الرابعة: وهي ما تتعلّق بالعزلة والعود، فقد عرفت أنّ

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لمّا عرج برسول الله صَلَّى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل إلى مكان فخلّى عنه، فقال له: يا جبرئيل تخليّني على هذه الحالة؟ فقال: امض، فوالله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشى فيه بشر قبلك»، أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٤٢.

وعن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال «... ثمّ مضى به جبرئيل عليه السلام حتى انتهى به إلى موضع... فال له: امض يا محمد، فقال له: يا جبرئيل تدعني في هذا الموضع؟ فقال: فقال له: يا محمد ليس لي أن أجوز هذا المقام، ولقد وطئت موضعاً ما وطئه أحد قبلك، ولا يطأه أحد بعدك، قال: ففتح الله له من العظيم ما شاء الله»، بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٨ ص ٤٠٣، ح ١٠٦.

(٢) الأحزاب: ٢١.

(٣) الطوسي، نصير الدين، كتاب آداب المتعلّمين، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلاّلي، نشر مؤسسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ: ص ٨٥.

السالك بعد أن يأخذ قسطه من معارف التوحيد ومن الشهود والفناء في السفر الثاني يشرع في السفر الثالث «من الحق إلى الخلق بالحق» وهذا يعني أنه سوف تكون له وظيفة جديدة ومسؤولية أخرى، ولكن هذا السفر الثالث ومن بعده الرابع لا يكونان مانعين من رجوع السالك إلى السفر الثاني أو الاتصال به، خاصة وأن الرجوع لا يكون بحركة مادية على نحو التجافي وإنما حركته وانتقاله وعودته هي على نحو التجلي؛ فإن السالك في نزوله (قوس النزول) وفي صعوده التكاملي (قوس الصعود) تتصف حركته وانتقاله بأنه على نحو التجلي لا التجافي.

فإذا كانت كذلك فإن له الرجوع والاتصال بالسفر الثاني بمعنى الظهور فيه والتجلي، ليأخذ وينهل من معارف التوحيد والشهود والفناء.

وأما ما نعنيه بالعزلة فهو أن السالك ما دام سائراً في السفر الثاني فإنه يعيش عزلة تامة عما سوى الله تعالى، وهذا ما كان عليه صدر المتألهين رحمه الله بحسب ظاهر كلماته في عزلته التي يقول فيها:

«... فتوجهت توجّهاً غريزياً نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مُسهّل الأمور الصعاب. فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمناً مديداً وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً... فاقترضت رحمته أن لا يختفي في البطون والأسرار، هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار...»^(١)، فعزلته كانت لسيره في السفر الثاني الذي اقتضى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ١، ص ٨.

منه ذلك، حيث المنطلق والمنتهى فيه واحد وهو الحق، والسائر فيه قد صار وجوده حقانياً إلهياً، ومادام هو مستغرقاً وفانياً في الوحدة فلا مجال للالتفات للكثرة^(١).

(١) لعلّ الروايات الشريفة الحائثة على العزلة كانت تقصد شريحتين من الناس، الأولى - وهي الكبيرة جداً - تتمثل بعامّة الناس دون الخاصة، حيث تدعوهم إلى التوجّه إلى عالم الوحدة وترك التعلّق بالكثرة، بمعنى أن يكون الهدف الأسمى والمحبوب الذي يسير نحوه ويصبو إليه كلّ واحد منهم هو عالم الوحدة لا الكثرة، ولا تعني العزلة تعطيل الحياة وإنّما أن لا تكون الدُّنيا أكبر همّنا ومبلغ علمنا، وأمّا الثانية وهي تمثّل طبقة خاصّة جداً من الناس - خواصّهم وعوامّهم - أعني: الواصلين إلى المراتب العليا في المعارف التوحيدية والموطّئين أرقى المنازل السلوكية، حيث تدعوهم إلى العودة إلى السفر الثاني وعالم الوحدة الخالص للتزوّد والاعتراف منه مرةً بعد أخرى، وقد عرفت أنّ الرجوع ممكن كما جاء ذلك في الخصوصيّة الرابعة.

وينبغي أن يُعلم أن العزلة المشار إليها في الخصوصيّة الرابعة إنّما هي عزلة مجازية ومسامحية، وأمّا العزلة الحقيقية البائسة فتلك التي يعيشها البائسون - مثلي - المستغرقون في عالم الكثرة، البعيدون عن عالم الوحدة، قليلو الحظّ ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ - فصلت: ٣٥ - كثيرو التسويف. «فقد أفنيت بالتسويف والآمال عمري وقد نزلتُ منزلة الآيسين من خيرى، فمن يكون أسوأ حالاً منّي؟... فما لي لا أبكي؟» - مفاتيح الجنان، ص ٢٥٢، دعاء أبي حمزة الثمالي. فلنبتك، وعلينا - لا على غيرنا - فلتبتك البواكي.

السفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق

المراد من السفر الثالث

اتّضح لنا - فيما تقدّم - أنّ السالك قد نال قسطاً من المعارف الإلهية المرتبطة بالمبدأ والمعاد وغير ذلك من الحقائق الكونية الغائبة عن الحسّ، وأنّه قد توصّل إلى ذلك بالشهود والمعاينة، وكلّ بحسب قدره ووعائه بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(١)، وبعد أن يكون السالك قد امتلأ وعاؤه بما اغترفه من خلال سيره وشهوده في سفره الثاني حيث عاش رحلة من المحو المحض والطمس الصّرف في الأسماء الإلهية فلم يعد هنالك شهود ماثل أمامه غير الهوية^(٢) الغيبية الإلهية، وعندئذ إن تداركته العناية الإلهية وهي مقام تقدير الاستعدادات وأرجعته إلى نفسه^(٣) فعاد إلى الصحو بعد المحو، وشاهد الخلق وعالم الإمكان بشهود غير محجوب^(٤) فإنّه يكون قد بدأ رحلد جديدة وسيراً آخر يختلف

(١) الرعد: ١٧.

(٢) الهوية: الحقيقة في عالم الغيب. انظر: رسائل ابن عربي، مصدر سابق: ص ٤١٥.

(٣) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ٨٨.

(٤) انظر: الإسفار عن الأسفار، تعلية على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،

للسيد آية الله رضي الشيرازي، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م، طهران: ج ١، ص ١٠.

ويقابل سفره الأوّل تماماً.

إنّها رحلة من الحقّ إلى الخلق، بعبارة أخرى: إنّها رحلة العود إلى الخلق وعالم الكثرة ولكنّه عود بطانته الحقّ والحقّانية، بخلاف ما كان عليه في سيره وسفره الأوّل الذي انطلق فيه حيث كان مستغرقاً في عالم الكثرة. إنّهُ عود ربّاني حقّاني يؤدّي من خلاله وظيفة إلهية سامية معنونة بالسفارة الربّانية حيث يبدأ رحلة إيصال ما شاهده وعائنه في سفره الثاني إلى الخلق، فتكون المسؤولية المُلقاة على كاهله في سفره الثالث هو تعريف الآخرين (الخلق) بما تعرّف عليه شهوداً وتحقّق فيه وتلبّس به من المعارف الحقّانية.

وهذا الإيصال والإخبار والإنباء هو نحوٌ من النبوة بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، أي هي ليست نبوة التشريع وإنّما هي نبوة الإنباء عن تلك المعارف الإلهية التي اغترف منها وتحقّق فيها في السفر الثاني، وبهذا الصدد يقول العارف القمشئي: «ويحصل له حظٌّ من النبوة، وليس له نبوة التشريع»^(١).

وأما من حيث التشريع فإنّه تابع إلى نبيّ زمانه، وبذلك ترتفع الشبهة المتصورة في المقام والتي مصدرها كلمات جملة من العُرفاء من قبيل ما هو موجود في كلمات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، حيث تصوّر البعض أنّ ابن عربي يدّعي لنفسه مقام النبوة الاصطلاحية، مع أنّه لا يُريد أكثر من النبوة اللغوية التي تعني الإنباء والإخبار وليست هي النبوة التشريعية الاصطلاحية.

(١) رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة للعارف القمشئي: ص ٣٩٤.

متى يُصدّق العارف في إنبائه؟

بعد أن اتّضح لنا أنّ مهمّة العارف في هذا السفر هي الإنباء عمّا تحقّق به في السفر الثاني اللامتناهي وأنّ نبوّته إنّما هي بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، ينبغي أن نوضّح آلية التعامل مع هذه الإنباءات والإخبارات، والسؤال المطروح هنا: أيصحّ منّا التصديق بكلّ ما يقولونه أم هنالك تفصيل في المقام؟

الواقع أنّ هنالك تفصيلاً يتعيّن الوقوف عنده وهو أنّ المخبر تارة يكون معصوماً وأخرى غير معصوم، ونريد بذلك مقام الإثبات لا مقام الثبوت، فإنّ مقام الثبوت^(١) لا يعيننا ولا يمكن لأيا دينا وعقولنا من الوصول إليه، أمّا مقام الإثبات^(٢) فهو ما يمكن لنا الاحتجاج به والوصول إليه والوقوف على وقائعه وتفصيله.

ولذا قد يكون المخبر معصوماً ثبوتاً ولكنّ عصمته غير ثابتة لنا، ومثل هذا الشخص نضعه في صفّ العرفاء غير المعصومين^(٣)، وقد يكون الشخص المخبر معصوماً ثبوتاً وإثباتاً كما هو الحال في النبيّ

(١) وهو عالم الواقع ونفس الأمر أو ما هو موجود في علمه تعالى أو في اللوح المحفوظ.

(٢) وهو مقام الدلالة والخارج والبرهان.

(٣) فسلمان المحمّدي وأبو ذر الغفاري والمقداد وعمّار بن ياسر ومن في طبقتهم ربّما يكونون معصومين ثبوتاً - أي في علم الله تعالى - ولكنّا لم يثبت لدينا عصمة أحد منهم رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ولذا نضعهم في دائرة غير المعصومين مع ملاحظة خصوصيّة كلّ واحد منهم.

الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام الاثني عشر^(١) والسيّدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام.

في ضوء ذلك إذا كان المخبر والمنبئ معصوماً قد ثبتت عصمته - في مقام الإثبات - بالأدلة القطعية^(٢) فإنه لا إشكال في صحّة قوله وصحّة اعتماد قوله حداً أوسط في البرهان^(٣)، ولا يتوقّف قبول قوله على إقامته للبرهان فإنّ عصمته حاكمة بصحّة كلّ أقواله وأفعاله بلا فصل، وإلاّ لا معنى للعصمة.

ومن هنا يُقبل قوله في جميع الأمور التي لا تنالها يد البرهان كما هو الحال في التفصيلات المتعلقة بالمعاد والحشر والصراط وتطابير

(١) وهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين وعليّ بن الحسين ومحمّد بن عليّ وجعفر بن محمّد وموسى بن جعفر وعليّ بن موسى ومحمّد بن عليّ وعليّ بن محمّد والحسن بن عليّ والحجّة المهديّ بن الحسن عليهم السلام
(٢) فلا يكفي في مقام الإثبات مجرد دعوى المدّعي بأنّه معصوم وإنّما لابدّ من إقامة الدليل على ذلك.

(٣) كلّ دليل «أو حجة» مؤلّف من مقدمتين يقينيّتين فإنّه يسمّى برهاناً، واعلم أنّ القياس المنطقي هو من جملة الطرق التي تُعتمد في إقامة البرهان، وهو يتألف عادة من قضيتين الأولى تشتمل على الحدّ الأصغر والثانية على الحدّ الأكبر، والجامع بينهما هو الحدّ الأوسط الموجود في كلتا القضيتين وهو العمدة في كلّ قياس، ثمّ إنّ الحدّ الأصغر عادة ما يكون هو الموضوع في النتيجة والأكبر هو المحمول فيها، فتكون النتيجة عبارة عن مجموع الحدّ الأصغر والأكبر بعد حذف الحدّ الأوسط. ويمكن توضيح ذلك بمثال.

القضية الأولى (المشتملة على الحدّ الأصغر): زيد إنسان.

القضية الثانية (المشتملة على الحدّ الأكبر): كلّ إنسان ناطق.

النتيجة (بعد حذف الحدّ الأوسط وهو الإنسان): زيد ناطق.

الكتب والميزان والجنة والنار، بل في جميع الأمور الكامنة في صفحة الغيب والتي يقصر العقل عن تصفّحها والبرهان عن تناولها.

ومن هنا يتضح لنا أنّ جميع هذه الأمور لا يمكن الركون إلى ما وصلنا عنها إلّا ما كان منها صادراً عن المعصوم أو منتهياً إليه.

ومن الواضح أنّ الأخذ بقول المعصومين الذين ثبتت لدينا عصمتهم بالأدلة القطعية - وهم النبيّ الأكرم وأهل البيت عليهم السلام - إنّما يكون على نحو الإلزام، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) وقد ثبتت عصمتهم قرآناً؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٢)، وسنّة؛ قال النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّني تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما^(٣).

هذا فيما إذا ثبتت عصمة المخبر، وأمّا من لم تثبت لدينا عصمته فإنّه لا بدّ من عرض قوله على المعصوم - أعني القرآن والسنة الشريفة - فإن لم نجد ما يوافق ذلك فإنّه لا بدّ من إقامة البرهان على صحّة دعواه ومكاشفته.

(١) النساء: ٥٩.

(٢) الأحزاب: ٣٣.

(٣) حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة وقد نُقل في كُتب الفريقين ورواته من مختلف الطبقات. انظر: الأصول العامة للفقّه المقارن للعلامة محمد تقي الحكيم، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ، قم: ص ١٥٨.

وبذلك يصحّ تقسيم المكاشفات إلى بديهية ونظرية. أمّا الأولى فهي من قبيل التصديقات البديهية التي لا تحتاج في إثباتها إلى دليل وهذا القسم محصور بمكاشفات المعصوم، وأمّا الثانية فإنّها تحتاج إلى دليل في مقام إثباتها للآخرين.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا جليّاً أنّ العارف وإن كان يسلك منهجاً مغايراً عن منهج المتكلّم - وهو النقل^(١) - وعن منهج الفيلسوف - وهو العقل - حيث يتّخذ الشهود والكشف والإشراق سبيلاً ومنهجاً في تحقيق المعارف الإلهية، إلّا أنّه في مقام إيصال وإثبات ما وصل إليه وتحقّق به نجده يسلك منهجاً آخر وهو المنهج العقلي لإقناع الفيلسوف، ومنهج النقل لإقناع المتكلّم، وبذلك يفترق المنهج الثبوتي الشهودي - الذي لا يعدل به منهجاً آخر في تحقيق المعارف، بل إنّهُ يعتقد أنّ جميع المناهج الأخرى قاصرة وعاجزة عن الوصول إلى الحقائق - عن المنهج الإثباتي.

وهذا يعني أنّ الصراع المحتدّ بين العرفاء والفلاسفة أساسه في المنهج المتّبع لا في الحقائق التي انتهوا إليها.

وعلى أيّ حال فإنّ العارف - وإن كان شامخاً في عرفانه وسلوكه - سوف يبقى في المقام الثاني الإثباتي مفتقراً للبرهنة على ما شاهد عياناً لإثبات صحّة دعواه؛ ضرورة أنّ ما توصّل إليه وتحقّق به في

(١) ربّما يُقال إنّ المتكلّم يتّخذ النقل والعقل معاً منهجاً في الوصول إلى المعارف العقائدية، وجوابه: هو أنّه في مقام الوصول إلى تلك المعارف لا يسلك غير النقل، وأمّا العقل فإنّه يحتاجه في المقام الثاني وهو إثبات ما وصل اليه للآخرين.

سفره الثاني سوف يبقى حبيس دائرة شخصية ما لم يتم البرهان على كشفه وشهوده، فإن أمكنه إقامة البرهان على ذلك فلا شك في توسع دائرة المعتقدين.

هذا، وقد أسفلنا أن اعتقاده وقطعه الشخصي حتى وإن كان موضوعياً^(١) فإنه لا يُفيد غيره الذي يبقى محتاجاً إلى إقامة البرهان ما لم يُشاهد هو الآخر ما شاهده العارف بنفسه.

وهنا لابد أن تكون قد اتضحت النكتة في تأكيد هذه المسألة من خلال تكرارها بعبارات عديدة، فما ذلك إلا لأجل أن تُوصد الأبواب بوجه أولئك الذين ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾^(٢)، وأي عجل أعظم من حب الدنيا؟ وما كان ذلك إلا ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾^(٢) أي طريق أسوأ من الجهل المفضي إلى كل كفر ومعصية، ولا ينقضي العجب من دعوى إيمانهم. ﴿قُلْ بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٢). ولعل هنالك من هو حسن النية ولكنه قليل البضاعة والباع فالبسه الشيطان بخرقته وأوقعه في أحابيله، فظن ما أظهره شيطانه أنها كرامات ومكاشفات حقانية، فاعترّ

(١) القطع إما يكون ذاتياً وهو الناشئ من أسباب غير موضوعية كما لو كان القاطع متأثراً بأسباب نفسية أو اجتماعية، بعبارة أخرى: إنه قطع بلا مُبرّر، ومن مصاديقه قطع القاطع - وهو كثير القطع - وإما أن يكون القطع موضوعياً وهو ما كان وراءه أسباب موضوعية ومبررات عقلانية. انظر: دروس في علم الأصول للشيخ الشهيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، بحث حجية القطع غير المصيب، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٨ هـ. قم: ص ٤٢.

(٢) البقرة: ٩٣

وارتقى سلم الوهم، «أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ»^(١).

عوداً على بدء، فإنّ العارف المتحقّق في شهوده والمحقّق والصادق فيما انتهى إليه، يتعيّن عليه إقامة البراهين على شهوده. ومن هنا تجد العرفاء الشامخين يتصدّون في المقام الثاني إلى إقامة البراهين على ما انتهوا إليه إمّا بالعقل أو بالنقل، وذلك بحسب ما يقتضيه الحال والموقف. والموصّل إليه وإن لم يسعفه البرهان على ذلك فلا بدّ من عرض بياناته على مضامين القرآن والسنة.

وهناك حالة ثالثة وهي أنّ المتلقّي، أو المريد، إذا حصل له القطع - وإن كان قطعاً ذاتياً - فله العمل بقطعه، وإذا لم يحصل لديه القطع فأمامه أحد الطرق الثلاثة: إمّا الشهود أو الوقوف على البرهان أو متابعة الموافقة من القرآن والسنة الشريفة^(٢).

خصوصيات السفر الثالث

بعد أن اتّضح لنا المراد من السفر الثالث وما يجب على العارف في إيصال شهوده في المقام الثاني ينتهي بنا البحث إلى تناول خصوصيات هذا السفر وهي:

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى مختلفان

عرفت أنّ المنتهى في السفرين الأولين هو الحقّ، وأنّ المبدأ في أولهما هو الخلق والثاني هو الحقّ، وأمّا في السفر الثالث فإنّ المبدأ

(١) الحج: ٣١.

(٢) المراد بالسنة هو قول المعصوم وفعله وتقريره مطلقاً سواء كان نبياً أم إماماً بحسب مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

هو الحقّ، والمنتهى هو الخلق. بعبارة أخرى: إنّ المبدأ هو الوحدة، والمنتهى هو الكثرة، ولكنّها كثرة مستغرقة في الوحدة. «فلا يحتجب شهود الحقّ عن مشاهدة الخلق، ولا شهود الخلق عن مشاهدة الحقّ، بل يرى الوحدة ظاهرة في الكثرة، والكثرة منطوية في غيب الوحدة»^(١) فلا يشغله شأن عن شأن.

الخصوصية الثانية: عدم الانحصار بطبقة معينة

إنّ هذا السفر والمقام والمنزلة غير محصور بأشخاص معيّنين وإنّما بابه مفتوح لكلّ من استعدّ لذلك. فالطريق ليس موصداً بعد مقام العصمة، بخلاف ما سيكون عليه الحال في السفر الرابع، حيث يوجد كلام بالانحصار الدائرة فيه بطبقة معينة، ولنا فيما قيل كلام سوف يأتي بيانه^(٢).

وعليه فأبواب الوصول إلى الكمالات مُشرعة ومنها أبواب هذا السفر الثالث، ونحن إنّما نؤكد ذلك دفعاً لدعوى البعض حيث يرى انحصار هذا السفر الثالث بطبقة معينة كما هو الحال عنده في السفر الرابع، مع أنّ في كلمات أهل البيت عليهم السلام شواهد كثيرة تؤكد حقيقة عدم الانسداد والانحصار؛ منها قوله عليه السلام: «وما برح الله - عزّت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في

(١) الإسفار عن الإسفار، مصدر سابق: ص ٩.

(٢) في أبحاث السفر الرابع، فانتظر.

الأسماع والأبصار والأفئدة...»^(١) وغير ذلك مما يؤكد عدم الانحصار بدائرة المعصومين عليهم السلام.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث هنا كبروي لا صغروي. بعبارة أخرى: إنه بحث ثبوتي لا إثباتي، حيث المطروح هنا هو هل هذا الأمر ممكن؟ ونحن نرى إمكانه، أمّا أنّ فلاناً وصل أم لم يصل، فذلك بحث صغروي؛ لسنا بصده. ولعلّ المعارض على شمول دائرة هذا السفر لغير المعصومين قد خلط بين عالم الثبوت والإثبات أو بين الكبرى والصغرى حيث لم يثبت لديه صغرياً وصول أحد - في حدود بحثه - إلى ذلك المقام، فأسرى النفي إلى عالم الثبوت وأسقط الكبرى، مع أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، وكفى لإمكانه عدم وجود دليل عقليّ أو نقليّ على الاستحالة والمنع.

هذا، فضلاً عن الشواهد الروائية المبرزة لهذا المعنى، فإنّ مشهور العرفاء هو القول بإمكان ذلك. فلا ينبغي الوقوع في الخلط بين الإمكان والوقوع أو بين البحث الكبروي والصغروي، فإنّ بحثنا هو ثبوتيّ إمكانيّ كبرويّ لا إثباتي وقوعيّ صغرويّ.

الخصوصية الثالثة: إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار

في هذا السفر الثالث تكون الوظيفة الأساسية للعارف هي الإنباء والإخبار عمّا شاهده وتحقّق به في السفر الثاني، وهذا هو معنى سيره نحو الخلق بالحق، حيث يؤديّ تلك المهام الإلهية الربانية التي تستدعي إقامة البرهان العقلي على شهوده إن استدعى الأمر ذلك، أو

(١) نهج البلاغة، محمد عبده، دار المعرفة، بيروت: ٢ / ٢١١، الخطبة ٢١٦.

الاكتفاء بالشواهد القرآنية، وهذا ما سنقف عنده في الخصوصية الأخيرة.

ففي هذا السفر يكون العارف قد نال حظاً من النبوة وهو الإخبار لا التشريع، فيكون تعاطيه مع مُريديه على هذا الأساس ما دام هو في حدود دائرة السفر الثالث.

إنّ ثمره سيره في السفرين الأولين تتجلى لنا في أداء وظيفته الإلهية هذه حيث إنارة العقول والقلوب بتلك القضايا الحقّة في صورة القطع أو الاطمئنان بصدق الناقل لها من خلال الوسائل الإثباتية، العقلية والنقلية.

الخصوصية الرابعة: تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان

إنّ ما يتوفّر عليه العارف في شهوده ومكاشفاته في سيره وسفره الثاني يُملّي عليه أن يُقيم الأدلّة والبراهين العقلية - إن كان الموقف يستدعي منه ذلك - أو الاكتفاء بالشواهد والأدلّة النقلية من القرآن والسنة الشريفة، هذا من جهة العارف وشروط أداء وظيفته، ولكن أحياناً قد تنحصر وظيفة العارف بالإخبار المحض؛ فيعطي الفرصة للآخرين المهتمين بذلك إعطاء الحقائق المنقولة لهم بعدها الإثباتي والبرهاني، وهذا لا يعني بالضرورة حصول الانسجام بين الشهود والشواهد والدلائل، فمن الممكن جداً أن يصل الباحث إلى عكس ما ادّعاه العارف تماماً - فيما إذا كان العارف غير معصوم - أو الوصول إلى عدم وجود أيّ دليل أو شاهد على شهود العارف وكشفه، وهذه النتيجة على اختلاف مضمونها تُعتبر خصوصية مهمّة أعطتها إثارة تلك

الحقائق أو ما نقله العارف للباحثين، حيث أثار فيهم دفائن العقول وبصرها شواهد التنزيل وبيانات التفسير والتأويل.

فالحقائق والشهود والمكاشفات إمّا أن تحفّز العارف بنفسه نحو إقامة البرهان أو ذكر الشواهد عن القرآن والسنة الشريفة، أو أنّها تحفّز الآخرين من الباحثين والمهتمين نحو تحصيل ذلك، سواء كان البرهان على إثبات المدّعى أو نفيه.

السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحق

المراد من السفر الرابع

كل إنسان له سير في الخلق سواء كان سالكاً وعارفاً أو لم يكن، ولكنه - كما هو واضح - سير بعيد عما نحن فيه أو أنه أعمّ ممّا هو واقع لعامة الناس وما هو حاصل ومتحقّق لعدد يسير جداً من الناس، فذلك السير العامّ إنّما هو سير مادّي وما نحن فيه سير معنويّ خالص.

بعبارة أخرى: إنّ ذلك السير العامّ هو سير غير حقّاني وإنّ السير فيه غير متحقّق بتلك الحقائق والمعارف الإلهية الخالصة، وما نحن فيه يُسجّل لنا هذا البعد والذي هو حجر الزاوية - إذا جاز التعبير - في هذا السير.

قد عرفت ممّا تقدّم أنّ السفر الثاني يُمثّل الخزائن المعرفية التي يتزوّد العارف منها لأنه في الحقّ بالحقّ، وأمّا ما نحن فيه فإنّ السير فيه هو في الخلق بالحقّ، فيكون السفر الرابع مقابلاً للسفر الثاني. وحيث إنّ الثاني كان سفرّاً وسيراً في الحقّ فهو سفر كلّ نيل وأخذ وتزوّد وامتلأ. وحيث إنّ السفر الرابع هو سفر في الخلق منهم وإليهم، فإنّه سفر كلّ عطاء وفيض ونوال، حيث ينطلق فيه العارف الأكمل نحو أداء تلك الوظيفة الربّانية والسفارة الإلهية، فيُري النفوس جادة الطريق ويأخذ بقلوب الخلق نحو غاية المطلوب وكأنّه طبيب دوّار بطبه بل هو كذلك على حدّ تعبير أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وهو يصف

الرسول الأكرم صَلَّى الله عليه وآله ^(١). وما أروع وأدق وصفه حيث يُعبر عنه بأنه «دوّار» حيث لم يجلس في محل إقامة وطبائه ليراجعه الناس وإنّما هو يقصد المرضى بنفسه يطرق الأبواب ويجوب الأزقة والشوارع حيث يُطهر القلوب ويُزكي النفوس، فيُبدل قسوتها رافةً ورحمةً، وجفاءها وصلاً وقرباً، وموتها حياةً.

فوظيفة السالك والعارف في السفر الرابع هو مداواة الناس، وذلك من خلال إيصال الشريعة المقومة لحياة الإنسان والمنظمة لكل حركاته وسكناته في حياته العملية ومعتقداته العقلية والقلبية.

فالعارف هنا هو صاحب نبوة التشريع الحقيقية حيث يكون نبياً بالمعنى الاصطلاحي فيبين الأحكام الشرعية من أوامر ونواه في دائرتي العبادات والمعاملات، وبذلك يفترق هذا السفر عن سابقه حيث كان للسالك في سفره الثالث حظ من النبوة، أي لا يكون صاحب شريعة، بخلاف ما هو عليه الحال في السفر الرابع من أنه سيكون صاحب شريعة؛ ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ ^(٢).

ومن الواضح أنّ هذه النبوة التشريعية ليست ثابتة لكل سالك وعارف وإنّما هي الهبة الإلهية والسفارة الربانية التي لم تُعط إلا لعدد قليل منهم، فهي منحصرة بعدد مُعين وقد أغلقت دائرتها بنبوة الخاتم

(١) يقول عليه السلام فيه صَلَّى الله عليه وآله: «طبيب دوّار بطبه قد أحكم مراهمه وأحمى مواسمه، يضع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عُمي وآذان صُمّ وألسنة بكم، متتبّع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة» انظر: نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مصدر سابق: ص ٤٧، الخطبة «١٠٨».

(٢) المائدة: ٤٨.

كما صرّح هو صلّى الله عليه وآله بذلك وهو يقول لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام عندما خلّفه على المدينة في غزوة تبوك: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي من بعدي^(١). فمع أنّهما من شجرة واحدة: أنا وعليّ من شجرة واحدة والناس من أشجار شتّى^(٢) و أنت أخي ووارثي^(٣) وغير ذلك من الروايات الصحيحة التي تُسجّل لنا مكانة أمير المؤمنين عليه السلام من الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله إلاّ أنّه لا نبوة بعده وأنّ عليّاً عليه السلام تابع للرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله في النبوة التشريعية التي جاء بها الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله.

وقد عرفت أنّ النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله كان قد أحرز أعلى المراتب في السفر الثاني فنال ما لم ينله غيره من المعارف وتحقّق بما لم يتحقّق به غيره من الحقائق، فكان قطب الرّحى والمصداق الأتمّ للاسم الأعظم، وهو صاحب مقام الخاتميّة، والجامع بين الولايتين التشريعيّة والتكوينيّة. فحيث كان هو صلّى الله عليه وآله الأكمل والأتمّ في سيره وسفره الثاني ونال ما لم ينله غيره فإنّ نبوّته التشريعية هي الأتمّ والأكمل لأنّها فرع ما تحصّل وتوفّر عليه من المعارف في سيره الثاني. ومن هنا لا يمكن افتراض وجود شريعة أخرى أتمّ وأكمل من الشريعة المحمدية، فهي الأكمل وهي مسك

(١) كنز العمال، مصدر سابق: ٣٢٨٨١.

(٢) كنز العمال: ٣٢٩٤٣.

(٣) الدمشقي، ابن عساكر، تاريخ دمشق (ترجمة الإمام علي عليه السلام)، تحقيق: محمد باقر المحمودي، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ: ج ١، ص ١٠٨، رقم

الختم، فإنّ الشريعة الأفضل والأتمّ لازم وجود ولاية أكمل وسير وسلوك أتمّ، وقد عرفت أنّه صلّى الله عليه وآله كان الأوحدي في مقامه ومرتبته فلا مقام فوق مقامه، وقد مرّ ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(١)، وعليه إذا اكتملت مراتب الولاية به وارتقى قمّة هرمها فإنّه من الطبيعي جداً أن تكون شريعته هي الخاتمة بمعنى الأتمّ والأكمل.

ومن هنا نفهم أنّ العرفاء غير المعصومين مهما وصلوا وارتقوا فإنّهم لم ولن يبلغوا مقام الرسالة والولاية التي ارتقاها الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، وبذلك ننتهي إلى نتيجتين مهمّتين:

الأولى: هي عدم حاجة البشرية إلى شريعة أخرى غير شريعة الخاتم صلّى الله عليه وآله لأنها هي الخاتمة بمعنى الأتمّ والأكمل.

الثانية: هي احتياج الجميع من أتباع الشرائع السماوية السابقة والديانات الوضعية إلى شريعة الخاتم ماداموا طالبين الكمال والتكامل. إنّ رسالة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وولايته الأتمّ تمثّلان دفتي الدّين وظاهره وباطنه. فظاهر الدين القيم هو هذه الرسالة والشريعة التي هي في متناول الأيدي من أحكام عبادية ومعاملاتية وأخلاقية، وأمّا باطنه فإنّه الولاية بعينها والتمثّل بمجموع المعارف الإلهية التي تزوّد وتحقّق بها الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله في السفر الثاني من أسفاره الأربعة، وبذلك تفهم أنّ الحاكم في ظاهر عالم الملك والمادّة والطبيعة هو الرسالة، وأنّ الحاكم في باطن ذلك هو

(١) النجم: ٤٢.

الولاية منذ أن برأ الله تعالى أول نسمة وحتى ذلك اليوم الذي تبدل فيه الأرض غير الأرض.

خصوصيات السفر الرابع

وفاقاً لما تقدّم في منهجية عرض أبحاث الأسفار الثلاثة المتقدمة حيث اعتدنا عرض خصوصيات كل سفر منها نحاول أن نسجل هنا بصورة موجزة أهم خصوصيات السفر الرابع والتي يمكن استفادتها من جملة الأبحاث السابقة.

الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى هو الخلق

لعلك تلمس لأول وهلة وجود تعاكس وتقابل بين هذا السفر (من الخلق إلى الخلق بالحق) وبين السفر الثاني (من الحق إلى الحق بالحق)، ولكن الصحيح هو وجود نسبة عموم وخصوص من وجه حيث توجد نقطتا اختلاف ونقطة اشتراك واحدة، فكل واحد منهما يختلف عن الآخر في منطلقه ومنتهاه وهذا واضح، ولكنهما يشتركان في كونهما معاً بالحق، وبذلك تصح نسبة العموم من وجه.

الخصوصية الثانية: نبوة التشريع

بعد أن عرفنا أن السفر الثالث - يعني حصول حظ من النبوة لمن طواه، حيث الإنباء عما تحقق به في سفره الثاني - يصير السالك في السفر الرابع نبياً بالنبوة التشريعية فيما يتعلق بجميع الأنبياء والمرسلين مع وجود فوارق رتبية تقدّم ذكرها، وأما من طواه ولم تكن له نبوة تشريع كما هو الحال بالنسبة للأئمة المعصومين والعرفاء

الكاملين فإنهم تشريعاً يدورون في فلك الشريعة المحمّديّة، وأمّا بالنسبة للسابقين عليها فإنهم يدورون مدار الشريعة الحاكمة في أزمانهم.

الخصوصيّة الثالثة: ضرورة طيّ الأنبياء له

في ضوء ما تقدّم تتأكّد لنا ضرورة طيّ الأنبياء للسفر الرابع، فكلّ نبيٍّ لا بدّ أن يكون قد قطع هذا السفر ولا عكس^(١)، ولكن كلّ بحسبه وحجم وعائه، فمنهم من كان نبياً ورسولاً أي صاحب شريعة، ومنهم من كان نبياً وتابعاً لشريعة رسول عصره، ومثال الأوّل هم أولو العزم عليهم السلام، وقد تقدّم تفصيل ذلك.

الخصوصيّة الرابعة: إمكان العود

إنّ ممّا اختصّ به السفران الثالث والرابع إمكان العود مرّة أخرى - متى ما احتاج العارف إلى ذلك - إلى السفر الثاني حيث دار التزوّد بالمعارف الإلهيّة، وهذا يعني أنّ خصوصيّة التعلّم والتعرّف والتحقّق لا تنتهي عند حدّ مهما بلغ الواصل من مراتب ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾^(٢). وهذا العود حقّاني لأنّه بالحقّ، وهو عود بعد صحو تامّ والتفات كامل إلى الوحدة الحقّة، ومن هنا ينبغي عدم الخلط بين هذا العود الحقّاني الإلهي الذي يقع في طول الأسفار الأربعة وبين السفر الأوّل الذي هو من الخلق إلى الحقّ، فإنّ هذا العود وإن كان هو عود من الخلق إلى

(١) أي ليس كلّ من قطع هذا السفر يكون نبياً وإنّما بعض من قطعوه هم أنبياء، ولكن كلّ نبيٍّ لا بدّ أن يكون قد قطع هذا السفر.

(٢) طه: ١١٤.

الحقّ إلّا أنّه بالحقّ^(١) وأنّ العائد لا يكون في عوده منفصلاً عن الحقّ لأنّه متحقّق به فكيف يغادره وهو ليس في دار قلبه غيره من ديار؟ وإنّما هو عود التزوّد وتجديد العهد والانقطاع لوقت ما عن الكثرة بعد أن يعصف به الحنين ويجرفه الوجد نحو الانقطاع إلى الوحدة فيأخذه الحال، وقد كان الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله يقول: لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبيّ مرسل ولا عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان^(٢).

(١) بناء على «لا مشاحة في الاصطلاح» أقول: لا مانع من إطلاق السفر الخامس على مثل هذا العود، فيكون السفر الخامس هو «من الخلق إلى الحقّ بالحقّ» خاصّة وإنّ العائد هنا سوف يكون عوده بعد أن ترقّى في مراتبه فلم يعد كما كان عليه حاله في خاتمة السفر الثاني، كما أنّه يمتاز كاملاً على سفره الأوّل بما لا حاجة فيه للإيضاح، ولكن تبقى لدينا مشكلة وهي أنّ هذا العود حاصل أيضاً في السفر الثالث، وجوابه: أنّ ذلك هو العود وأمّا ما نحن فيه فلن نسمّيه عوداً وإنّما نسمّيه سفرّاً مستقلاً، فتكون الأسفار خمسة، أولها من الخلق إلى الحقّ، وآخرها من الخلق إلى الحقّ بالحقّ.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١٨، ص ٣٦٠ ح ٦٦.

الفصل السابع

السير والسلوك عند العرفاء

تقديم

أولاً: تعريف السلوك.

ثانياً: مراتب سير الموجودات وسلوكها.

ثالثاً: الأنبياء والأئمة ودورهم في السلوك.

رابعاً: المقامات والأحوال ومعناها.

خامساً: الاختلاف في عدد المقامات وأحوالها.

سادساً: مراتب أو عدد المقامات والأحوال.

تقديم

يرى أهل العرفان أنه من أجل الوصول إلى المقصد الأعلى والأسمى وإلى العرفان الحقيقي لابدّ من العمل على اجتياز مجموعة من المنازل والمراحل والمقامات، وهذا ما يسمّى عندهم أو يصطلح عليه في لغتهم بـ «السير والسلوك».

والمتنبّع لكلمات العرفاء وأبحاثهم وما كتبوه ودوّنوه في الكتب يجد حديثاً مفصّلاً عن هذه المقامات.

ولتوضيح هذه المطالب عند العرفانيين ولو بشكل إجماليّ - لابدّ من الإطالة على بيان ما يلي:

أولاً: تعريف السلوك

يعتبر العرفاء أنّ القيم الأخلاقية - الحكمة العملية - شرط من الشروط الواقعية للسلوك، ولا يمكن أن يتحقّق السلوك من دونها.

وقيل في تعريف علم الأخلاق بأنّه: «علم يتكفّل بيان كيفية الحياة أو كيف ينبغي أن تكون» أو: «علم يتكفّل بيان الحياة الصالحة للإنسان وكيف ينبغي للإنسان أن يكون»^(١).

وهي أحد فروع الحكمة العملية التي تنشعب إلى ثلاث شعب هي: الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

(١) الكلام - العرفان - الحكمة العملية، مصدر سابق: ص ١٢٩.

وأما السلوك فهو عبارة عن: «هيئة نفسية جوانية للترقي والتكامل والانتقال في الأحوال والمقامات. لكن الهيئة لا تظهر ولا تبدى إلا بطقس شعائري... فالسلوك الروحي هو مضمون العبادة، والهيئة القائمة في حركات الأعضاء شكلها ومظهرها»^(١).

وفي نظر العرفاء أنّ السير والسلوك وطلب الكمال غير مختصين بالإنسان، بل إنّ كلّ الموجودات تسير إلى الله، وتطلب الكمال اللائق بها.

يقول السيّد حيدر الأملي:

«اعلم أنّ السير والسلوك وطلب الكمال ليس مخصوصاً بالإنسان فقط بل جميع الموجودات والمخلوقات علوية كانت أو سفلية، فإنها في السير والسلوك وطلب الكمال، وله توجه إلى مطلوبه ومقصوده، ويشهد بذلك النقل والعقل.

أما النقل كقوله تعالى:

﴿وَمِمَّنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾^(٢).

وكقوله تعالى:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّهُ يُسَبِّحُ لَهُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّتِ كُلُّ قَدِّ عِلْمٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٣).

(١) حمية، خنجر، العرفان الشيعي، مصدر سابق: ص ٥٣٢.

(٢) الأنعام: ٣٨.

(٣) النور: ٤١.

وكقوله تعالى: ﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾^(١).

وهذه النصوص دلالات قاطعة على أنّ الكلّ مكلفين ومأمورين بحسب قابليّتهم واستعدادهم. فيعلم من هذا أنّ الكلّ متوجّهون إلى الله تعالى، سائرون إليه، طالبون معرفته وعبادته، لأنّ السجدة والصلاة هاهنا بمعنى العبوديّة والمعرفة، لا بمعنى السجدة المتعارفة في الشرع، وكذلك التسبيح لأنّ تسبيحهم وصلاتهم لو كان من قسم صلاة الإنسان وتسبيحهم لعرفوها وفهموها، لكن لما لم يعرفوها - بشهادة الله لهم في قوله: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾^(٢) - عرفنا أنّها ليست من تلك الأقسام، فحينئذ صلاة كلّ موجود وسجدة وتسبيحه يكون مناسباً لحاله»^(٣).

وفي عبارة موجزة لبيان معنى السير والسلوك نقول إنّ ذلك العلم والبرنامج الذي يبحث عن كيفية منازل السير نحو القرب الإلهي وخصائصه^(٤)، فالسلوك هو طيّ الطريق، والسير هو مشاهدة آثار وخصائص المنازل والمراحل أثناء الطريق^(٥).

(١) الإسراء: ٤٤.

(٢) الآملي، تفسير المحيط الأعظم، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٣) الطباطبائي، بحر العلوم، السيد محمد مهدي، رسالة في السير والسلوك، شرح وتعليق: حسن المصطفوي تعريب: لجنة الهدى، دار الروضة، بيروت، ١٤١٤ هـ، ص ١٩.

(٤) طهراني، محمد حسين حسيني، رسالة لبّ اللباب في سير وسلوك أولي الألباب، ترجمة: عباس نور الدين، دار التعارف، بيروت، ١٤١٢ هـ: ص ٢٤.

ثانياً: مراتب سير الموجودات وسلوكها

إذا ثبت أنّ لكل موجود سيره وسلوكه إلى الله بحسب نظر العرفاء، فإنّ كل موجود من الموجودات له نوعان من السير:

الأوّل: الصوري.

الثاني: المعنوي.

وفي نظر السيّد الأملي هناك مراتب للسير عند الجماد وعند النبات وعند الحيوان، وكذلك الحال بالنسبة للإنسان، وأيضاً للجنّ وللملائكة.

وكمال جميع هذه الموجودات هو في وصولها إلى مقام الإنسان، وكمال الإنسان أن يسير في مراتب سيره وسلوكه إلى الحقّ سبحانه وتعالى.

وبحسب الأملي فإنّ كمال الإنسان ومرتبته أعظم وأشرف في الكلّ. ويقول تحت عنوان: «كمال كلّ شيء وصوله إلى الإنسان، وكمال الإنسان وصوله إلى الحقّ سبحانه»:

«اعلم: إنّ لكل موجود سيرين صوريّ ومعنويّ:

أمّا السير الصوري للجماد فهو: أنّه يصل إلى مرتبة النبات كالمرجان فإنّه ينبت ويحصل له أغصان وأوراق وشعب كالنبات والشجر.

وأمّا السير المعنوي له فهو: أن يصير جزء بدن الإنسان على أيّ وجه كان، أعني في صورة الأغذية والأشربة والمعاجين وغير ذلك.

وأما السَّير الصوري للنبات فهو: أن يصل إلى مرتبة الحيوان كالنخل، فإنَّ له تعشُّقاً وتحبُّباً كالحيوان إلى نخل آخر بقوة التناسب التي بينه وبينه وغير ذلك من المناسبة مع الحيوان لأنَّه إذا قطع رأسه يموت، وإذا غرق في الماء يموت، وأمثال ذلك وكلَّ ذلك من خصال الحيوان.

وأما السير المعنوي له فهو: أن يصير جزء بدن الإنسان على أيِّ وجه يكون، بالأغذية كانت أو غيرها.

وأما السير الصوري للحيوان فهو: أن يصل إلى مرتبة الإنسان، ويحصل له النطق والتكلُّم كالقرد والبيغاء وغير ذلك من الحيوانات.

وأما السير المعنوي له فهو: أن يصير جزء بدن الإنسان على أيِّ وجه كان، والسَّير في ذلك كلُّه أنَّ كمال جميع الموجودات دون الإنسان هو وصوله إلى الإنسان فقط، وكمال الإنسان في وصوله إلى الحقِّ تعالى فقط، فحينئذ توجه جميع العالمين يكون إلى الإنسان صورة ومعنى، كبيراً كان الإنسان أو صغيراً؛ لحصول كمالهم المعين لهم في الأزل، وتوجه الإنسان إلى الحقِّ تعالى مطلقاً لحصول كمالهم المعين لهم في الأزل فافهم جداً، وإليه الإشارة. ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(١).

وأبلغ من ذلك قوله لنبيِّنا صلَّى الله عليه وآله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٢).

(١) الجاثية: ١٣.

(٢) انظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، =

وأما السير الصوري للإنسان فهو: أن يصير ملكاً ويحصل الطهارة والتجرد من ملابس الصورة البشرية وخسايس الطبيعة الحسية.

وأما السير المعنوي له فهو: أن يحصل مرتبة النبوة والرسالة والولاية ويصل منها إلى مرتبة الوحدة الصرفة التي هي عبارة عن رفع الاثنيية الاعتبارية، لقول النبي صلى الله عليه وآله:

«لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»^(١).

وبهذا يتحقق أنّ كلّ الموجودات مفطورة على نحو من السير لتحصيل كمالها، وتحقيق هذا الكمال من خلال الوصول إلى مرتبة وجودية أعلى وأرقى بحيث يسرى الأخس منها قاصداً مرتبة الأشرف، والأدنى قاصداً منزلة الأعلى، وتقصد جميعها بلوغ مرتبة الإنسان، لأنّ كمال الإنسان ومرتبته أعظم وأشرف في الكل.

ثالثاً: الأنبياء والأئمة ودورهم في السلوك

للأنبياء والأئمة صلوات الله عليهم الدور الأهم في مساعدة الإنسان وإعانتة في سيره وسلوكه إلى الله سبحانه وتعالى، بل إنّ العرفاء يعتبرون أنّ الضوابط الكلية والقواعد المقررة بين الأنبياء والرسول والأئمة من آدم إلى نبيّنا صلى الله عليهم أجمعين، ومنه إلى المهدي عليه السلام هي إيصال كلّ إنسان إلى كماله المعين له بحسب الاستعداد والقابلية، وإخراجه من درك النقصان والجهل بحسب الطاقة والجهد،

= ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م: ج ١٥، ص ٢٦، ح ٤٨، وج ٥٧، ص ١٩٨، ح ١٤٥.

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٨٢، ص ٢٤٣ و ج ١٨، ص ٣٦٠. الأملي؛ تفسير المحيط الأعظم، مصدر سابق: ص ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥.

وذلك بمقتضى قوله تعالى:

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيَّكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾^(١).

فالغرض والهدف الأساس من إيجاد هذا الخلق من الله تعالى لم يكن إلا من أجل إيصال الإنسان إلى هذا الهدف السامي، فالإنسان يملك الاستعدادات والقابليات بالقوة، ودور الأنبياء عليهم السلام إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل، ولولا الأنبياء والرسول وتكميل القوتين العلميّة والعملية اللتين هما في الإنسان بالقوة ما ترقى أحد من النقصان إلى الكمال أبداً^(٢).

رابعاً: المقامات والأحوال ومعناها

يرى أهل العرفان والتصوّف أنه لا بدّ من قطع المقامات، واكتشاف الحالات الباطنية التي تحلّ فيهم في طريق الوصول إلى الحقّ والكمال الحقيقي.

ومن المباحث المهمّة في العرفان وفي السير والسلوك مبحث المقامات والحالات أو الأحوال، والتي أكّد الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه عليها في العديد من وصاياه وكتبه، ودعا إلى عدم إنكارها لمجرد عدم معرفة حقيقتها، أو عدم بلوغها، لأنّ ذلك من مكائد الشيطان الذي يصدّ عن السبيل. في وصيّته إلى ولده يقول:

(١) البقرة: ١٥١.

(٢) انظر: الأملي، تفسير المحيط الأعظم، مصدر سابق: ص ١٠٧ وما بعدها.

«إسعَ أن لا تُنكر المقامات الروحانيّة والعرفانيّة، ما زلت لست من أهل المقامات المعنوية، فإنّ من أخطر مكائد الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء التي تصدّ الإنسان عن بلوغ جميع المدارج الإنسانيّة والمقامات الروحانيّة هي دفع الإنسان إلى إنكار السلوك إلى الله والاستهزاء أحياناً»^(١).

ولأنّ البعض لم يصل إلى مثل هذه المقامات فقد يوجب ذلك إنكارها، ومن هنا يحذّر قدّس سرّه هذه الفئة من إنكار المقامات لهذا السبب فيوصي ولده:

«ولدي العزيز: هدفت ممّا ذكرته لك - رغم أنّي لا شيء، بل أقلّ حتّى من اللاّ شيء - أن ألفت نظرك إلى أنّك إن لم تبلغ مقاماً ما، فعليك أن لا تُنكر المقامات المعنوية والمعارف الإلهيّة، ولكي تصبح من أولئك الذين يحبّون الصالحين والعارفين وإن لم يكونوا منهم وحتى لا تغادر هذه الدّنيا وأنت تكنّ بعض العداء لأحباب الله تعالى»^(٢).

وقد يكون إنكار المقامات في البعض اعتقاداً منه بأنها ليست من الدين، أو لم يرد فيها نصّ في القرآن أو في السنّة والروايات، فيدحض الإمام الخميني هذه الشبهة بالقول:

«.. وإيّاك أن تعتبر مخالفتهم من الواجبات الدينيّة، فإنّ كثيراً ممّا يقولونه مشاراً إليه بشكل خفيّ أو إجماليّ في القرآن الكريم، وبشكل

(١) المظاهر العرفانيّة (رسائل الإمام الخميني العرفانيّة)، مصدر سابق: ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦.

أكثر وضوحاً في أدعية أهل العصمة ومناجاتهم، ونحن الجاهلون إنما ننبري لمخالفة ما يقولون لأننا محرومون من فهم هذه الأسرار»^(١).

ومن هنا تجد التصنيفات الكثيرة والمؤلفات العديدة في المقامات والأحوال والمنازل، وحفل القرن الثالث الهجري بالعديد من المؤلفات في هذا الميدان.

فقد ذكروا لمحمد بن إبراهيم بن حمزة (المتوفى ٢٨٩ هـ) كتاب «مواطن العباد»، ولأبي الحسين النوري (المتوفى ٢٩٥ هـ) كتاب «مقامات القلوب»، وللحكيم الترمذي (المتوفى ١٣١٨ هـ) كتاب «منازل العباد والعبادة»، وللنفري (المتوفى بعد سنة ١٣٦٦) كتاب «المواقف والمخاطبات».

وأفرد السراج الطوسي (المتوفى ٣٨٦ هـ) قسماً لذلك في كتابه «اللمع» سمّاه «كتاب الأحوال والمقامات».

وأورد أبو طالب المكي في كتابه «قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد» فصلاً شرح فيها مقامات النفس ومراتب سلوكها.

وصنّف أبو بكر محمد الكلابادي (المتوفى ٣٨٠ هـ) كتابه «التعرّف لمذهب أهل التصوّف».

كما اختصّ بذلك قسم كبير من «الرسالة القشيرية» لأبي القاسم عبد الكريم القشيري (المتوفى ٤٦٥ هـ).

(١) المصدر نفسه: ص ٥٣.

وأشار الأنصاري في طبقاته أنّ لأبي منصور معمر بن أحمد الإصفهاني كتاب «نهج الخاص»، وأثنى على الكتاب، وقال: «لم يُصنّف أحد في المقامات أحسن منه».

ولسنا بصدد ذكر جميع المؤلفات في المقامات والأحوال، وإنما فقط ذكر أمثلة من أشهر المؤلفات والمؤلفين في هذا المجال^(١).

وقبل الحديث عنها من حيث مراتبها وعددها لابدّ من الإطالة عليها من جهة معناها وما ورد في كلمات العرفاء والصوفيين حول معنى المقام والحال.

وقبل بيان العرض التفصيلي لما قاله أرباب العرفان والتصوّف نقول بأنّ المقام إنّما سمّي مقاماً لثبوته واستقراره، وسمي الحال حالاً لتحوّله وتغيّره، فما للبعد منه جهد يدخل في باب المقامات، وما يُفاض عليه من لدن الله تعالى فينقله درجة بعد درجة في رحلة السفر إليه سبحانه يدخل في باب الأحوال.

وقد وردت لفظة «مقام» في القرآن الكريم في الآيات التالية:

١ - ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾^(٢).

٢ - ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾^(٣).

٣ - ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾^(٤).

(١) راجع شرح منازل السائرين، مقدّمة التحقيق لمحسن بيدارفر: ص ١٠ - ١١.

(٢) الصافات: ١٦٤.

(٣) الإسراء: ٧٩.

(٤) الدخان: ٥١.

٤ - ﴿وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾^(١).

وتعرض الكثيرون ممن كتبوا في التصوف والعرفان لبيان مفهوم المقام والحال، ومن هؤلاء صاحب الرسالة القشيرية التي ورد فيها ما يلي:

«المقام: ما يتحقق به العبد بمنزلته في الآداب؛ ممّا يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد: موضوع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»^(٢).

والحال عند القوم: معنى يرد على القلب في غير تعمّد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، في طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هيبة، أو احتياج.

«فالأحوال: مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصيل ببذل المجهود. وصاحب المقام متمكن في مقامه، وصاحب الحال مترق عن حاله»، وقالوا: «الأحوال كاسمها، يعني أنها كما تحل بالقلب تزول في الوقت»^(٣).

ويقول السراج الطوسي:

«المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانتقطاع إلى الله عز وجل، أمّا

(١) الرحمن: ٤٦.

(٢) الرسالة القشيرية، مصدر سابق: ص ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢٥.

معنى الأحوال، فهو ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار»^(١).

ومن أولئك الذين ذكروا معنى الحال والمقام، وبيان الفارق بينهما، عزّ الدين محمود كاشاني في «مصباح الهداية» فقال:

المراد من الحال عند الصوفيّة هو عبارة عن: شيء يرد في الغيب، وينزل حيناً حيناً من العالم العلوي بقلب السالك، وعندما يتمّ ذلك يقع السالك في الجذبة الإلهيّة، فيؤخذ من المقام الأدنى إلى المقام العلوي.

فالمراد من المقام هو: مرتبة من مراتب السلوك، تحصل تحت قدم السالك، ومحلّ استقامته ولا تزول، فنسبة الحال إلى الأعلى وهو ليس تحت تصرّف السالك، بل وجود السالك محلّ تصرّف الحال.

أمّا المقام فنسبته إلى الأسفل، فهو تحت تصرّف السالك. ولهذا السبب قالت الصوفيّة: «الأحوال مواهب والمقامات مكاسب».

ومن هنا نشأ اختلاف في وجهات النظر بين شيوخ الصوفيّة «فيرى البعض أنّ هذا الأمر من المقامات ويعدّه البعض الآخر من الأحوال.

فجميع المقامات تعدّ ابتداءً حالاً وفي نهايتها مقاماً...»^(٢). وعليه فالحال هبة محضة تنزل من جانب المحبوب على قلب طالب الحقيقة.

(١) اللمع في التصوّف، مصدر سابق: ص ٦٥.

(٢) مصباح الهداية، مصدر سابق: ص ١٢٥.

ويقول الجنيد أيضاً في تعريفه: «الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم»^(١).

فإذا استطاع سالك طريق الحق أن يديم هذه الجذبات الإلهية في نفسه، ويحافظ على استمراريتها، يكون الحال في الواقع قد تبدل عنده إلى مقام. وبناء عليه يتضح أنّ المقام هو حقيقة اكتسابية يحصلها السالك بمجاهدته، أمّا الحال فجذبة وموهبة تنزل إلى قلب السالك عن طريق المحبوب.

وخلاصة البحث أنّ المقام اكتسابي، والسالك يجب عليه بالرياضة والمجاهدة أن يحصل على المقام، ويبقى فيه؛ ولأنّه أتى بشروطه يجب عليه الارتقاء إلى مقام آخر.

أمّا الحال فهو لمحات غيبية حالة تحدث في قلب السالك، وهي مثل البرق تعبرُ وليس لها دوام^(٢).

وفي أسرار الشريعة يعرض لنا السيّد الأملّي الفارق والمائز بين الحال والمقام فيقول:

«تعويدك نفسك للخيرات والاتّصاف بالكمالات حتّى تصير ملكة لك أوّل مقاماتك (هذا بالنسبة إلى المقام) وما يعرض لك من الكمال، ثمّ ينطوي عنك بسرعة حال (وهذا معنى الحال)»^(٣).

والحاصل أنّ المقامات هي المنازل الروحية التي يمرّ بها السالك

(١) مصباح الهداية، مصدر سابق: ص ١٢٥.

(٢) الأملّي، أسرار الشريعة، تحقيق: التبريزي: ص ٧٣١.

(٣) المصدر نفسه.

إلى الله، فيقف فيها فترة من الزمن مجاهداً في إطارها، حتّى يهيئ الله سبحانه له سلوك الطريق إلى المنزل الثاني، لكي يتدرّج في السموّ الروحي من شريف إلى أشرف، ومن سام إلى أسمى، وذلك كمنزل التوبة الذي يهيئ إلى منزل الورع، ومنزل الورع يهيئ إلى منزل الزهد، وهكذا حتّى يصل الإنسان إلى منزل المحبّة وإلى منزل الرضا.

وهذه المنازل لا بدّ لها من جهاد وتركية، ولذلك قالوا عنها: إنّها مكتسبة. إنّها اجتهد في الطاعة ومواصلة في التسامي في تحقيق العبودية لله تعالى.

أمّا الأحوال، فإنّها السمات الروحيّة التي تهبّ على السالك، فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة، ثمّ تمرّ تاركة عطراً، تشوّق الروح للعودة إلى تنسّم أريجها، وذلك مثل الأنس بالله. من هنا قيل: الأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود.

خامساً: الاختلاف في عدد المقامات والأحوال

المقامات والأحوال عند الصوفيّة والعرفاء عديدة، وقد اختلف هؤلاء في تعدادها، وقال المؤرّخون بأنّ ذا النون المصري (ت: ٢٤٥هـ) كان أوّل من حدّد معنى المقام والحال، فهو يعدّد سبع مقامات ثمّ يشير في وقت لاحق إلى تسعة عشر مقاماً أوّلها الإنابة وآخرها التوكّل، والجنيد بن محمّد حدّدها بأربعة مقامات وهي توبة، تحلّ الإصرار، وخوف يزيل الغرّة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات، ومراقبة الله في خواطر القلوب.

وقال السراج الطوسي:

«اختلف إحصاء المشايخ للمقامات والأحوال، فعند سري السقطي عشرة مقامات، وعند أبي طالب المكي سبعة، وعند الغزالي أربعة، وجعل السهروردي المقامات عشرة»^(١).

ويرجع سبب اختلاف المشايخ في عدد المقامات إلى أن بعضهم لا يفرّق بين الأحوال والمقامات، كما أن بعضهم يشير إلى ما عاينه هو من مقامات الطريق، أو يتطرّق إلى حالات نفسية لا علاقة لها بالمقامات أو الأحوال وقد لا تقع تحت حصر. ويقول شهاب الدين السهروردي: «وقد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك فتراءى للبعض الشيء حالاً، وتراءى للبعض مقاماً»^(٢).

أمّا عبد الكريم القشيري فيبدأ بمقام التوبة حتّى ينتهي بمقام الشوق، فيكون العدد سبعة وأربعين، وما سنذكره هنا من المقامات والأحوال هو ما تسالم عليه الجمهور وكان موضع توافق لدى الجميع، أمّا ما سوى ذلك فنحيل القارئ الكريم فيه إلى كتب وأقوال مفكّري وأرباب هذا العلم كالسهروردي والقشيري وغيرهما.

سادساً: عدد المقامات والأحوال

ولعلّ أفضل من كتب في هذا المجال هو الشيخ أبو إسماعيل عبدالله الأنصاري، الذي يعدّ كتابه «منازل السائرين» أشهر كتاب في ذكر منازل النفس.

(١) علّم الدّين، سليمان سليم، التصوّف الإسلامي: تاريخ - عقائد - طرق - أعلام، مؤسسة نوفل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
(٢) عوارف المعارف: ص ٢٢٥، (بالواسطة).

قال في مقدّمة هذا الأثر:

«وقد صنّف جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين في هذا الباب تصانيف عسّاك لا تراها أو أكثرها - على حسنه - مغنية كافية. منهم من أشار إلى الأصول ولم يشف بالتفصيل، ومنهم من جمع الحكايات ولم يلخصها تلخيصاً، ولم يخصّص النكتة تخصيصاً، ومنهم من لم يميّز بين مقامات الخاصّة وضرورات العامّة، ومنهم من عدّ شطح المغلوب مقاماً، وجعل بوح الواجد ورمز المتمكّن شيئاً عاماً، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات.

واعلم أنّ العامّة من علماء هذه الطائفة والمشيرين إلى هذه الطريقة، اتّفقوا على أنّ النهايات لا تصحّ إلاّ بتصحيح البدايات، كما أنّ الأبنية لا تقوم إلاّ على الأساس»^(١).

وهذا ما دعاه إلى تأليف كتاب ذكر فيه المنازل على الترتيب فقال:

«فإنّ جماعة من الراغبين في الوقوف على منازل السائرين إلى الحقّ عزّ اسمه، من الفقراء من أهل هراة والغرباء، طال عليّ مسألتهم إيّاي زماناً، أن أبين لهم في معرفتها ما يكون على معالمها عنواناً. فأجبتهم بذلك بعد استخارتي الله تعالى واستعائتي به، وسألوني أن أرّبّها لهم ترتيباً يشير إلى تواليها، ويدلّ على الفروع التي تليها، وأن أُخلّيه من كلام غيري وأختصره ليكون ألطف في اللفظ وأخفّ للحفظ... فذكرت أبنية تلك المقامات التي تشير إلى تمامها وتدلّ على مرّامها»^(٢).

(١) شرح منازل السائرين، القاشاني، مصدر سابق: ص ١٨.

(٢) المصدر السابق: ص ١٣.

ثم قال: «فجعلته مئة مقام، مقسومة على عشرة أقسام»^(١)، ثم جعل كل قسم عشرة أبواب ومقامات:

١ - قسم البدايات: وهي عشرة أبواب ومقامات: اليقظة، والتوبة، والمحاسبة، والإنابة، والتفكير، والتذكر، والاعتصام، والفرار، والرياضة، والسماع.

٢ - قسم الأبواب: وهي عشرة أبواب ومقامات: الحزن، والخوف، والإشفاق، والخشوع، والإخبات، والزهد، والورع، والتبتل، والرجاء، والرغبة.

٣ - قسم المعاملات: وهي عشرة أبواب ومقامات: الرعاية، والمراقبة، والحرمة، والإخلاص، والتهذيب، والاستقامة، والتوكل، والتفويض، والثقة، والتسليم.

٤ - قسم الأخلاق: وهي عشرة أبواب ومقامات: الصبر، والرضا، والشكر، والحياء، والصدق، والإيثار، والخلق، والتواضع، والفتوة، والانبساط.

٥ - قسم الأصول: وهي عشرة أبواب ومقامات: القصد، والعزم، والإرادة، والأدب، واليقين، والأنس، والذكر، والفقر، والغنى، ومقام المراد.

٦ - قسم الأودية: وهي عشرة أبواب ومقامات: الإحسان، والعلم، والحكمة، والبصيرة، والفراصة، والتعظيم، والإلهام، والسكينة، والطمأنينة، والهمة.

(١) المصدر السابق: ص ١٥.

٧ - قسم الأحوال: وهي عشرة أبواب ومقامات:

المحبة، والغيرة، والشوق، والقلق، والعطش، والوجد، والدهش،
والهيمن، والبرق، والذوق.

٨ - قسم الولايات: وهي عشرة أبواب ومقامات:

اللحظ، والوقت، والصفاء، والسرور، والسر، والنفس، والغربة،
والغرف، والغيبة، والتمكّن.

٩ - قسم الحقائق: وهي عشرة أبواب ومقامات:

المكاشفة، والمشاهدة، والمعاناة، والحياة، والقبض، والبسط،
والسكر، والصحو، والاتصال، والانفصال.

١٠ - قسم النهايات: وهي عشرة أبواب ومقامات:

المعرفة، والفناء، والتحقيق، والتلبس، والوجود، والتجريد،
والتفريد، والجمع، والتوحيد.

ثم قال: «وإنّي مفصلّ لك درجات كلّ مقام منها، لتعرف درجة
العامة منه، ثمّ درجة السالك، ثمّ درجة المحقّق، ولكلّ منهم شرعة
ومنهاج ووجهة هو مولّيها، قد نصب له علم هو إليه مبعوث، وأتيح له
غاية هو إليها محثوث»^(١).

وليس تقسيمه كلّ مقام إلى هذه الدرجات الثلاث بمعنى انحصاره
فيها، بل لأنّ الأولى حال المبتدي، والأخيرة حال المنتهي، والمتوسّطة
حال بين البداية والنهاية في أيّ قسم كان من الأقسام الثمانية.

(١) المصدر السابق: ص ٢٤.

العلاقة بين هذه الأقسام والأبواب

الواقع أنّ كلّ مقام هو أصل بحسب سائر الأقسام ومقاماتها فروع ودرجات، فإنّ ترتّب هذه المقامات واندراج بعضها تحت بعض؛ كترتّب الأنواع والأجناس واندراج بعضها تحت بعض، فللعالي صورة في السافل، وللسافل رتبة في العالي، لا كترتّب مراقي السُّلم حتّى لا يكون صاحب العالي على السافل.

• فمثلاً أصل التوبة في البدايات: هي الرجوع عن المعاصي بتركها والإعراض عنها.

• وفي الأبواب: ترك الفضول القوليّة والفعليّة المباحة، وتجريد النفس عن هيئات الميل إليها، وبقايا النزوع إلى الشهوات الشاغلة عن التوجّه إلى الحقّ.

• وفي المعاملات: الإعراض عن رؤية فعل الغير والاجتناب عن الدواعي وأفعال النفس برؤية أفعال الحقّ.

• وفي الأخلاق: التوبة عن إرادته وحوله وقوّته.

• وفي الأصول: الرجوع عن الالتفات إلى الغير والفتور في العزم.

• وفي الأودية: الانخلاع عن علمه بمحو علمه في علم الحقّ، والتوبة عن الذهول عن الحقّ في حضوره - ولو طرفة عين - .

• وفي الأحوال عن السلوّ عن المحبوب، والفراغ إلى ما سواه - ولو إلى نفسه - .

• وفي الولايات: عن الهدوّ بدون الوجد، وعن التكرّر بالتلوين والحرمان عن نور الكشف.

• وفي الحقائق: عن مشاهدة الغير وبقاء الأنية.

• وفي النهايات: عن ظهور البقية.

أمّا وجه ارتباط بعضها ببعض على الترتيب الذي ذكر سابقاً فهو أنّ النفس قبل التوجّه إلى الحقّ أمّارة بالسوء، فإذا تداركها التوفيق حتّى تنبّهت عن سنة الغفلة كان أوّل مقاماتها «اليقظة» وهي أوّل مراتب البدايات، وإذا تيقّظت وأحسّت ببُعدها واتّباعها للشيطان وكونها تحت ولايته وسلطنته «ثابت» عن المخالفات، ثمّ خلطت عملاً صالحاً وآخر سيئاً فأخذت «تحاسب» نفسها حتّى غلبت حسناتها سيئاتها وقلّت موانعها «فأثابت» إلى الحقّ. ثمّ «تفكّر» فيما يعينها ويرفع قدرها من الصالحات، ومن نتائج التفكّر تبلغ إلى حدّ «التذكّر» والاتّعاظ والاعتبار «بالعبر». ثمّ «تعتصم» بالله وبحوله وقوّته «فتفرّ» إليه من كيد الشيطان. ثمّ تحتاج إلى «الرياضة» لتلطيف السرّ، وبقدر لطافته تلنّذ «بسماع» الوعد وتتأثّر بزواج الوعيد وتتأدّى بالنقصان.

فتفرّع أبواب الكمال - وهي قسم الأبواب - عند نهاية البدايات الرافعة للموانع، القاطعة للعلائق. وهذه كلّها إصلاح قوى النفس التي هي الموانع، ودفع شيطان الوهم المسوّل زينة الدُّنيا ولذّة الشهوات للنفس، وتمرينها للطاعة حتّى تصير لوّامة، فتدخل أبواب الرحموت والرغبوت بمشاهدة المنّة، والرهبوت بالحذار من النعمة «فتحزن» بما فاتتها من المنجيات، و«تخاف» من عقاب المهلكات، «فتشفق» من سوء العاقبة وغلبة الخشية، و«تخشع» في طاعة الربّ «فتخبت» إليه مدعنة، و«تزهد» فيما يشغلها عنه من طيّبات الدُّنيا ومتاعها، ويغلب

عليها «الورع» فتقطع و«تبتل» إليه «رجاء» لرحمة ربّها و«رغبة» إليه.

وهذه كلّها انفعالات في النفس وقواها لفيضان نور القلب عليها، تجعلها مطيعة له، مجيبة لدواعيه في «المعاملات». وأوّل ما يتبدى به القلب في المعاملة «رعاية» الأعمال، لتطمئنّ النفس بها مطواعة، ثمّ «مراقبة» الحقّ في السير إليه مع تعظيم «الحرمة» وإيفاء حقّ الخشية، ثمّ «الإخلاص» بتجريد العمل عن رؤيته، وعن تشوّف النفس إلى عوض أو غرض - ولو استحلّاء نظر الخلق إليه - فإنّه محض الرياء.

ولا يتمّ العمل إلّا «بتهديه» بالعلم ومخالفة العادة وارتفاع الهمة عن الوقوف معه باستقلاله، ولا عمل إلّا «بالاستقامة» فيه إلى الحقّ مجاهداً فيه حقّ جهاده، قاطعاً نظره فيه وفيما يصل إليه من الرزق عن فعله وقوّته، فيلزمه «التوكّل» و«تفويض» أمره إلى الله «ثقة» به وبكفايته، ثمّ «تسلم» ما يزاحم العقول ويشقّ على الأوهام ويخالف القياس من تفاوت القسَم وانتقال الدُّول.

فتخلّص العقل من شوب الوهم بنور الشرع ليستعين به على إثبات الملكات الفاضلة في النفس التي هي «الأخلاق» ليلبغ كمال الاطمئنان «فيصبر» على المكاره وعن المشتبهات، لعلمه بأنّ ما يجري عليه مقتضى حكمة الله وإرادته، وليس له إلّا ما قَسَم الله له. فيتحمّل على النفس بالصبر حتّى يبلغ حدّ «الرضا» بما قدّر وقضى، فيرضى و«يشكر» على ما يجري عليه ويعدّه نعمة وإن كان بلاءً، و«يستحي» من الله أن يسأله غير ما فيه ويتعوّد بذلك، حتّى يصير «صادقاً» في الجدّ والجهد والعهد «فيؤثر» مع خصاصته ويسخو بموجوده لتساوي

الغنى والفقر عنده، ويلزمه «الخلق» مع الخلق، لأنه يراهم في أسر القدر، فلا ينازع أحداً في شيء، بل يعذرهم في السيئة ويكرمهم في الحسنة ويشاهد عليهم آثار القدرة والحكمة، «فيتواضع» معهم لله ببذل المعروف وحمل الأذى - فضلاً عن كفه - فيبلغ مقام «الفتوة» بصفاء القلب عن صفات النفس عند تمام الاطمئنان، «فينبسط» مع الخلق بكمال الخلق وإرسال السجية مع الحق، لطهارة القلب وارتفاع الموانع بالكلية والرجوع إلى الفطرة الأصلية. ولهذا لما سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة قال: «أن ترد نفسك إليّ طاهرة، كما قبلتها مني طاهرة».

وعند ذلك تنقضي منازل النفس ويتحقق القصد ويتجرد العزم للسير إلى الله تعالى، والتوجه إلى مقام السر لصيرورة النفس المانعة معينة. و«القصد» الصادق أول «الأصول» لأن الوصول إلى الرب والدخول في حدّ القرب لا يكون إلا في مقام القلب، قال عليه السلام عن الله تعالى: «لا يسعني أرضي ولا سمائي، ويسعني قلب عبدي المؤمن» فيجيب بصحة «العزم» داعي الحق «بالإرادة» وهي تعلّق القلب بجناب الحق طلباً للقرب، «فيتأدّب» لشدة الحضور بين يديه بأداب الحضرة، حتى بلغ جلّية «اليقين» «فيأنس» به، فلا ينسى ولا يغفل لكمال الأنس بالحضور معه، وهو مقام «الذكر» القلبي، ولا يتم ذلك إلا بالذهول عن الغير وعدم الالتفات إلى ما سواه، وهو مقام «الفقر» ولا يكون إلا لكمال «الغنى» بالحق، وذلك هو المراد بقوله عليه السلام: «الغنى غنى القلب» وعند ذلك يعصمه الله تعالى عن المخالفة، ويحجز بينه وبين المعصية، ولهذا قيل: «العصمة نورٌ ينقذف في القلب ويتنور به النفس، فيمتنع معه صدور المعصية عن صاحبه» وهذا هو

مقام «المراد».

فيقع في «أودية» غيب العقل المنور بنور القدس، وفيها الأنوار والنيران والأخطار، إذ ربما يتراءى فيها المطلوب في صورة النار كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ رَأَيْنَاكَ﴾^(١) وقوله: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾^(٢). وقد يتراءى في صور الأنوار للتنزّل إلى رتبة الجنّ تارة، والترقيّ إلى جناب القدس أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾^(٣)، وأولها وادي «الإحسان» لقرب اليقين فيه إلى العيان، ثم «العلم» و «الحكمة» على سبيل الموهبة، فتكتحل «البصيرة» التي هي عين القلب بنور الهداية، ويحدث «الفراصة» باستيناس حكم الغيب، فيثمر «تعظيم» الحكم وينفتح عليه باب «الإلهام» حتّى تنزل «السكينة» وتحصل «الطمأنينة» بكمال اليقين والأمن الشبيه بالعيان، فتقوى «الهمّة» الباعثة على التداني من المقصود ويبلغ بها مقام السرّ.

فتتوالى المواهب وتتعاقب «الأحوال» هناك، فتصير الإرادة «محبّة» فينجذب إلى المحبوب، وتسلبه «الغيرة» عن نفسه وغيره، فيزداد «الشوق» ويقع «القلق» ويستولي «العطش» فيغلبه «الوجد» ويستفزه «الدهش» و«الهيمنان» و«البرق» ثمّ «الذوق».

بالوصول إلى مقام الروح ولمعان أنوار «الولايات» «كاللحظ» المؤذن بالتجلّي، و«الوقت» الم أغلب لحكم الحال على حكم العلم،

(١) طه: ١٠.

(٢) النمل: ٨.

(٣) طه: ١٢.

الموقع في التلوين، وكلّما «صفا» الوقت سقط التلوين وحدث «السرور» بذهاب خوف الانقطاع، وضحك الروح بروح نسيم الاتصال، ثمّ «السّر» باستسرار حال العبد عنه، فلا يعلم ما هو فيه للطفه ودقّته، وهو المقام الذي قال فيه عليه السلام: «ربّ زدني فيك تحييراً». ثمّ «النفس» وهو رُوح يحدث بانجلاء غمام الاستسرار وانكشاف ظلمة الاستتار، ثمّ «الغربة» وهو تبدّل حاله بحيث يرى الشاهد مشهوداً والطالب مطلوباً، فيكون غريباً في الدارين، ثمّ يقرّ حاله بأن يتوسّط المقام وجاوز حدّ التفرّق، فيسمّى حاله «الغرق»، ثمّ يقع في «الغيبة» عن حاله بوجود مشهوده من غير شعور له بحاله، ثمّ «يتمكّن» باستقرار الحال لابساً نور الوجود، بأن يخفي عينه لتنوّره بنور مشهوده.

فيقع في «المكاشفة» العينيّة في مقام الخفيّ التي تشوبها عين الأنسية، وتوصل إلى «المشاهدة» - لا المكاشفة العلميّة التي هي من وادي الإلهام - لأنّ هذه من جملة «الحقائق»، والمشاهدة برفع الحجاب مطلقاً تؤدّي إلى «المعينة» بعين الروح، لأنّ الروح في مقام الخفيّ تنور بنور الحقّ، فرآه بنوره، ثمّ «يحيا» بحياته، ثمّ «يقبضه» الله إليه قبضاً فيه عن عينه، ثمّ «يبسطه» في عين القبض رحمةً للخلق ليستضيئوا بنوره، وقد يغلب البسط فيفضي بصاحبه إلى «السكر» لسقوط التمالك من شدّة الطرب، فإذا «صحا» كان «متّصلاً» بالحقيقة «منفصلاً» عن الكونين.

وفي كلّ ذلك اعتلالٌ لبقاء إنّيته المنافية للفناء الذاتي، فإذا وقع في

مقام «المعرفة» التامة بلغ «النهاية» «بالفناء» في الذات الأحديّة، فيبقى بقاء الحقّ، فكان الفاني فانياً في الأزل، والباقي باقياً لم يزل. «فيتحقّق» بتحقيق الحقّ إيّاه، ثمّ يقع في مقام «التلبّيس» بالظهور في رسوم الخلق - هداية لهم ورحمة - مع أنّه في مقام «الوجود» منخلعاً عن رسمه، وبعد ذلك لا يكون إلّا «تجريد» عين الجمع عن درك العلم، ثمّ «تفريد» الإشارة إلى الحقّ من الحقّ بالحقّ في عين «الجمع» وهو الحقّ بدون الخلق، ثمّ «توحيد» الحقّ بذاته لذاته في صور هياكله، كما قال علي عليه السلام: «نورٌ يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره»^(١) ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢).

يبقى أن نشير إلى أنّ عبور المقامات يتمّ واحداً تلو الآخر بالتدرّج - في الأعمّ الأغلب - لكن هل يمكن للسالك أن يردّ المقام الأرفع قبل أن يتحقّق بالمقام الأدنى بتمامه وكماله وجميع مراتبه ودرجاته؟

تختلف الآراء في هذا المجال، فالجنيد يقول: «قد ينقل العبد من حال إلى حال أرفع منها، وقد بقي عليه من التي نقل عنها بقيّة، فيشرف عليها من الأرفع فيصلحها»^(٣).

وأما الأنصاري فلا يعتقد بإمكانية هذا الأمر فحسب، بل يعتبر خلافه غير ممكن حين يقول: «وعندي أنّ العبد لا يصحّ له مقام حتّى

(١) ينظر في ذلك: منازل السائرين، شرح القاساني، مصدر سابق: ص ٢٦ - ٣٢.

(٢) آل عمران: ١٨.

(٣) منازل السائرين: ص ١٥.

يرتفع عنه، ثمَّ يشرف عليه فيصحَّحه»^(١)؛ بمعنى أنَّه لا يمكن للسالك أن يصحَّح المقام الأدنى إلَّا إذا ارتفع إلى المقام الأعلى، ونظر إلى الأدنى من ذلك المقام.

هذا ما اختاره القاساني في شرحه على منازل السائرين حيث قال: «ولعمري إنَّ الحقَّ ما عليه المصنَّف رحمه الله فإنَّ كلَّ مقام له فروع ورُتب في سائر المقامات، وما دام السالك واقفاً فيه ولم يترقَّ عنه، كان محجوباً عن تلك الفروع والرتب، وكان أصل المقام غالباً عليه حاكماً متحكماً بحكم مرتبته عليه، فإذا ارتفع عنه إلى أعلى منه، اطلع على تلك الفروع والرتب التي له في المقام العالي، وكان هو غالباً حاكماً على المقام النازل عن مقامه، فيتصرَّف فيه ويصرفه إلى حكم مقامه، فيفرِّعه تفريعاً وينقله إلى المرتبة التي تناسب مقامه، كما أشرنا إلى ذلك في مقام التوبة.

وفي مقابل ذلك يقول الشيخ شهاب الدِّين السهروردي: إنَّ السالك لا يمكن أن يرقى بقدمه إلى مقام أرفع ما لم يصحَّح المقام الذي هو منه»^(٢).

هذه هي - بنحو الإجمال - المقامات التي يمرُّ بها العارف السالك للوصول إلى أعلى مراتب المعرفة الإلهية التي هي الغاية القصوى من خلق الإنسان.

(١) المصدر السابق.

(٢) مصباح الهداية: ص ١٢٧، نقلاً عن مقامات عرفانية، لفاطمة طباطبائي، ترجمة: عزّة فرحات، دار الولاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ: ص ١٢.

ولكي لا تخلو هذه الدراسة من نماذج تفصيلية من هذه المقامات
نحاول الوقوف على بعضها، تاركين البحث عن جميعها إلى دراسة
أخرى نرجو أن نوفق لتحقيقها.

التوبة

التوبة - عند العرفاء - أصل كل مقام وقوامه، ومفتاح كل حال، وهي أولى المقامات، ورأس مال السالكين، ومفتاح استقامة السائلين، ومطلع التقرب إلى رب العالمين.

حقيقة التوبة

الإنسان في أول مراتب السير والسلوك إلى الله تعالى، بعد أن يستيقظ من نوم الغفلة «الناس نيام» لكي يبدأ السفر المعنوي للوصول إلى أن يجد محبوبه الذي أضاعه، لابد من إزالة المانع الذي يمنع عن الحركة والسفر في هذا الطريق، ألا وهي الذنوب. إذن لابد أن يتوب إلى الله توبة نصوحاً ﴿يَتَّأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾^(١)، من هنا قيل: التوبة: هي الرجوع الاختياري عن السيئة والمعصية إلى الطاعة والعبودية.

توضيح هذه الحقيقة: أنّ النفس الإنسانية وإن كانت من حيث الفطرة الأصلية، أنشئت على فطرة التوحيد والاستقامة، وعُجنت طينتها بالأنوار الإلهية لقوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهُ لِيَخْلُقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ ۚ الَّذِي يُقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢) إلا أنها بحسب العلم الحسولي الاكتسابي خالية من كل أنواع الكمال

(١) التحريم: ٨ .

(٢) الروم: ٣٠ .

والجمال والنور والبهجة، كما أنها خالية أيضاً من أضداد هذه الصفات المذكورة، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١)، فكانت النفس صفحة نقية من كل رسم ونقش لا توجد فيها الكمالات الروحية، ولا تتصف بالنعوت المضادة لها، لكن قد أودع الله فيها نور الاستعداد والأهلية لنيل أي مقام رفيع أو ضيع: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(٢).

وعندما تجترح سيئة ومخالفة تحصل في القلب ظلمة وسواد، وكلما ازدادت المعاصي تضاعف ذلك حتى يغشى الظلام والسواد القلب كله، وينطفئ نور الفطرة ويبلغ مرتبة الشقاء الأبدي: ﴿بِكُلِّ مَنْ كَسَبَ سَكِينَةً وَأَحْطَتْ بِهِ، خَطِيئَتُهُ، فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ الْأَنْكَارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣).

عن ابن بكير عن زرارة عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «ما من عبد إلا وفي قلبه نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب (أي إذا لجّ ودام وأصرّ على فعله) زاد السواد حتى يغطي البياض، فإذا تغطى البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً^(٤)، وهو قول الله عزّ

(١) النحل: ٧٨.

(٢) الشمس: ٧ - ١٠.

(٣) البقرة: ٨١.

(٤) الأصول من الكافي: كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب: ج ٢ ص ٢٧٣، الحديث: ٢.

وجلّ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١)، فيكون مصداقاً لقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشًوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٢).

ولازم ذلك أنّ الإنسان إذا انتبه من غفلته قبل أن يستوعب الظلام والسواد القلب كله، ثم اجتاز منزلة اليقظة ودخل على منزل التوبة، واستوفى حظوظ المنزل حسب الشرائط التي سيأتي ذكرها، زالت الحالات الظلمانية والكدورات الطبيعية، وعاد إلى الحالة الفطرية النورية الأصلية، فيكون حاله كما ورد في الحديث: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له».

وفي ضوء هذه الحقيقة، فورود الإنسان منازل السير والسلوك العرفاني، للوصول إلى مقامات الكرامة والاستقرار في مستقرّ السعادة عند ملك مقتدر، يتوقّف على انصرافه عما هو فيه من مهبط الشقاء ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾^(٣)، وانقلاعه عنه برجوعه إلى ربّه - وهو توبته إليه - في أصل السعادة وهو الإيمان، وفي كلّ سعادة فرعية وهي كلّ عمل صالح؛ أعني التوبة والرجوع عن أصل الشقاء وهو الشرك بالله سبحانه، وعن فروعات الشقاء وهي سيئات الأعمال بعد الشرك.

فالتوبة بمعنى الرجوع إلى الله والانخلاع عن ألوان البعد والشقاء

(١) المطففين: ١٤.

(٢) البقرة: ٧.

(٣) طه: ١١٧.

يتوقّف عليها الاستقرار في دار الكرامة بالإيمان والتنعم بأقسام نعم الطاعات والقربات. وبعبارة واضحة: القرب من الله وكرامته بقاء - كما هو حدوثاً - على التوبة من الشرك ومن كلّ معصية. قال تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١).

وبهذا يتضح أنّ حاجة السالك إلى التوبة، لا تقتصر على البداية فقط، كما هو المتبادر من كتب السير والسلوك، حيث جعلت في البدايات بعد اليقظة، بل الحاجة إليها في أوّل المقامات وأوسطها وآخرها، فلا يفارقها العبد السالك، ولا يزال فيه إلى الممات - على اختلاف مراتبها ودرجاتها كما سيّضح - وإن ارتحل إلى مقام آخر ارتحل بها، واستصحبها معه، ونزل بها. فالتوبة هي الغاية التي يجري إليها العارفون بالله وعبوديته، السالكون إليه للوصول إلى لقائه.

ويتربّ على ذلك - في ضوء ما أسلفنا أنّ - التوبة بمثابة القاسم المشترك بين المقامات كلّها - بحسب كلّ منزل منزل - وبعبارة أخرى: هي محور الارتكاز الذي ترتكز عليه جميع المقامات عند الصوفيّة.

قال التلمساني في شرحه على منازل السائرين: «التوبة في اللغة: هي الرجوع، تقول: تاب على أثره، أي رجع على أثره، وهي هنا الرجوع عن المخالفة إلى الموافقة، ورجوع النائب يكون عن طريق المغضوب عليهم والضالّين إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم، وذلك لا يكون إلاّ بالهداية، ولذلك يقول العبد: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ

(١) النور: ٣١.

الْمُسْتَقِيمَ^(١) إِلَى آخِرِ السُّورَةِ^(٢).

توبة العبد مخوفة بتوبتين من الله تعالى

لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ فِي مَسِيرِهِ الْاِخْتِيَارِيِّ إِلَى رَبِّهِ فَقِيرًا كُلَّ الْفَقْرِ فِي ذَاتِهِ، صَفَرَ الْكُفَّ بِحَسَبِ نَفْسِهِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ^(٣)﴾، وَقَالَ: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوَةً وَلَا نُشُورًا^(٤)﴾ كَانَ مُحْتَاجًا فِي هَذَا الرَّجُوعِ (التَّوْبَةِ) أَيْضًا إِلَى عَنَايَةِ مِنْ رَبِّهِ بِأَمْرِهِ وَإِعَانَةٍ مِنْهُ لَهُ فِي شَأْنِهِ، فَيَحْتَاجُ رَجُوعَهُ إِلَى رَبِّهِ بِالْعُبُودِيَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ إِلَى رَجُوعٍ مِنْ رَبِّهِ إِلَيْهِ بِالتَّوْفِيقِ وَالْإِعَانَةِ، وَهُوَ تَوْبَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لِعَبْدِهِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَى تَوْبَةِ الْعَبْدِ إِلَى رَبِّهِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَقُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ^(٥)﴾. وَكَذَلِكَ الرَّجُوعُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَحْتَاجُ إِلَى قَبُولِهِ بِمَغْفَرَةِ الذُّنُوبِ وَتَطْهِيرِهِ مِنَ الْقَذَارَاتِ وَأَلْوَانِ الْبُعْدِ، وَهَذِهِ هِيَ التَّوْبَةُ الثَّانِيَّةُ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الْمُتَأَخِّرَةُ عَنْ تَوْبَةِ الْعَبْدِ إِلَى رَبِّهِ، كَمَا قَالَ

(١) الفاتحة: ٦.

(٢) شرح عفيف الدين التلمساني على منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، انتشارات بيدار، أعدّه للنشر: عبد الحفيظ منصور، سنة الطبع: ١٤١٣هـ: ص ٦١.

(٣) فاطر: ١٥.

(٤) الفرقان: ٣.

(٥) التوبة: ١١٨.

تعالى: ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾^(١).

والحاصل أنّ توبة العبد محفوفة بتوبتين من الربّ تعالى، حيث إنّهُ يرجع تعالى إلى العبد بالتوفيق وإفاضة رحمة الهداية وهي التوبة الأولى منه، فيهنّدي العبد إلى الاستغفار وهو توبته، فيرجع تعالى إليه بقبول توبته وغفران ذنوبه، وهي التوبة الثانية منه تعالى. وإذا تأمّلت حقّ التأمّل وجدت أنّ التعدّد في توبة الله سبحانه إنّما عرض لها من حيث قياسها إلى توبة العبد، وإلاّ فهي توبة واحدة، هي رجوع الله سبحانه إلى عبده بالرحمة.

أركان التوبة وشروطها

جاء في نهج البلاغة أنّ أمير المؤمنين علي عليه السلام قال لقائل قال بحضرته «أستغفر الله»:

«ثكلتك أمّك، أتدري ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العلّيين، وهو اسم واقع على ستّة معان:

أولّها: الندم على ما مضى.

والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً.

والثالث: أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتّى تلقى الله أمّلس ليس عليك تبعه.

والرابع: أن تعمد إلى كلّ فريضة عليك ضيّعتها فتؤدّي حقّها.

والخامس: أن تعمد إلى اللّحم الذي نبت على السحت فتذيبه

(١) النساء: ١٧.

بالأحزان حتّى تلتصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد.
والسادس: أن تُذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية.
فعند ذلك تقول: أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ»^(١).

يشتمل هذا الحديث الشريف على ركنين من أركان التوبة هما:
الندامة والعزم على ترك العودة. وعلى شرطين مهمّين للقبول هما:
إرجاع حقوق المخلوقين لأهلها وردّ حقوق الخالق لله سبحانه. وأمّا
الأمران الأخيران، فهما من شروط كمال التوبة، أي أنّ التوبة الكاملة لا
تتحقّق ولا تقبل من دونهما.

وقد وقفنا عند هذه الأبحاث في كتاب «التوبة، حقيقتها وشروطها
وأثارها» وهنا نشير إلى أركانها المقوّمة لها فقط، كما جاءت في
الروايات وكلمات الأعلام.

قال الغزالي في «إحياء علوم الدّين» ما حاصله: اعلم أنّ التوبة
عبارة عن معنىّ ينتظم ويلتئم من ثلاثة أمور مرتّبة: علم، وحال، وفعل.
فالعلم الأوّل، والحال الثاني، والفعل الثالث. والأوّل موجب للثاني،
والثاني موجب للثالث إيجاباً اقتضاه اطراد سنّة الله في الملك والمملوك.

أمّا العلم، فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاباً بين العبد
وبين كلّ محبوب. فإذا عرف ذلك معرفة محقّقة بيقين غالب على
قلبه، ثار من هذه المعرفة تألّم للقلب بسبب فوات المحبوب، فإنّ
القلب ممّا شعر بفوات محبوبه تألّم، فإن كان فواته بفعله تأسّف على

(١) نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم: ٤١٧، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة: الدكتور
صبحي الصالح، من منشورات دار الهجرة، إيران - قم: ص ٥٤٩.

الفعل المفوّت، فيسمّى تألّمه بسبب فعله المفوّت لمحبوّبه ندماً.

قال القاساني في شرحه على «منازل السائرين»: «فأصل التوبة أن يعظّم التائب جنايته، وإلاّ لم يندم عليها، والندم شرط التوبة، فلا تتحقّق التوبة بدونه، ومن لم يعظّم الجناية لم يستقبحها، فلا يعزم على الرجوع عنها»^(١).

فإذا غلب هذا الألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم في القلب حالة أخرى تسمّى إرادة وقصداً إلى فعل له تعلّق بالحال والماضي والاستقبال. أمّا تعلّقه بالحال فبالترك للذنوب الذي كان ملابساً، وأمّا بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنوب المفوّت للمحبوب إلى آخر العمر، وأمّا بالماضي فيتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً لذلك.

فالعلم هو الأوّل، وهو مطلع هذه الخيرات، وأعني بهذا العلم الإيمان واليقين. فإنّ الإيمان عبارة عن التصديق بأنّ الذنوب سموم مهلكة، واليقين عبارة عن تأكّد هذا التصديق وانتفاء الشكّ عنه واستيلائه على القلب، فيثمر نور هذا الإيمان مهما أشرق على القلب نار الندم، فيتألّم بها القلب، حيث يبصر بإشراق نور الإيمان أنّه صار محجوباً عن محبوبه، كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة، فيسطع النور بانقشاع سحاب أو انحسار حجاب، فرأى محبوبه وقد أشرف على الهلاك، فتشتعل نيران الحبّ في قلبه، وتنبعث تلك النيران بإرادته للانتهاض للتدارك.

(١) منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح كمال الدّين عبد الرزّاق القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار: ص ٤٣.

فالعلم والندم والقصد المتعلّق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي، ثلاثة معانٍ مرتّبة في الحصول، فيطلق اسم التوبة على مجموعها. وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده، ويجعل العلم كالسابق والمقدّمة، والترك كالثمرة والتابع المتأخّر. وبهذا الاعتبار ورد عن الإمام علي عليه السلام: «إنّ الندم على الشرّ يدعو إلى تركه»^(١).

وكذلك عن أبان بن تغلب قال: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: ما من عبد أذنب ذنباً فندم عليه إلّا غفر الله له قبل أن يستغفر، وما من عبد أنعم الله عليه نعمة فعرف أنّها من عند الله إلّا غفر الله له قبل أن يحمد»^(٢).

وقال الإمام الباقر عليه السلام: «كفى بالندم توبة»^(٣). وكذا ما ورد «الندم توبة»^(٤). إذ لا يخلو الندم عن علم أوجبه وأثمره، وعن عزم يتبعه ويتلوه، فيكون الندم محفوفاً بطرفيه أعني ثمرته ومثمره. وإذا فهمت هذه المعاني الثلاثة وتلازمها وترتيبها، عرفت أنّ جميع ما قيل في حدودها قاصر عن الإحاطة بجميع معانيها^(٥).

(١) الأصول من الكافي: ج ٢ ص ٤٢٧، كتاب الإيمان والكفر، باب الاعتراف بالذنوب والندم عليها، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٨.

(٣) المصدر السابق: ج ٢ ص ٤٢٦، ح ١.

(٤) أخرجه ابن ماجه وابن حبان، والحاكم، وصحّح إسناده من حديث ابن مسعود، ورواه ابن حبان والحاكم من حديث أنس وقال: صحيح على شرط الشيخين.

(٥) إحياء علوم الدّين، مصدر سابق: ج ٤ ص ٣.

وقال الأنصاري في «منازل السائرين»: «وشرائط التوبة ثلاثة: الندم، والاعتذار، والإقلاع». وشرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده، لأنّ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه، والندم من أفعال القلوب، والاعتذار من أفعال اللسان بكثرة الاستغفار، والإقلاع من أفعال الجوارح، وهو الكفّ عن الذنب حتّى ينخرط في سلك الرجوع عنه بالكلية. ومن الواضح أنّ هذه الأمور الثلاثة تجمع أحكام النفس والقول والفعل، فيحصل كمال التوبة^(١).

باطن التوبة

قال الشيخ الأنصاري: «وسرائر حقيقة التوبة ثلاثة أشياء:

• تمييز التقية من العزة.

• ونسيان الجناية.

• والتوبة من التوبة أبداً؛

لأنّ التائب داخل في الجميع من قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ﴾^(٢) فأمر التائب بالتوبة.

كما أنّ للتوبة ظاهراً تقدّم بيانه سابقاً، كذلك لها باطن، وهو المشار إليه بسرائر حقيقة التوبة، وهي:

أولاً: تمييز التقية من العزة. والتمييز هو التفريق بين الأشياء

(١) شرح التلمساني على منازل السائرين: ص ٦٣؛ شرح القاساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٤٣.

(٢) النور: ٣١.

المختلطة، ليُجعل كلَّ جنس مع جنسه. وأمّا التقيّة فهي التقوى. وأمّا العزّة فهي الجاه.

والمراد بالتمييز هنا، هو أن يفرّق التائب بين التقيّة الخالصة من الرياء، وبين صورة التقيّة التي يُقصد بها العزّة والجاه بين الناس، فإنّ كثيراً من المتّقين يتلبّس عليهم حالهم، لأنّهم يفعلون التقيّة ونفوسهم تطلب بها الجاه والعزّة، وهم يظنّون أنّهم أخلصوا العمل، فمن لم يميّز بين التقيّة والعزّة لم يحصل له باطن حقيقة التوبة.

ثانياً: نسيان الجناية. فهو الاشتغال عن ذكر الذنب بصفاء الوقت مع الله تعالى، وقد قال مشايخ الصوفيّة: ذكر الجفاء في وقت الصفاء جفاء، فمن لم يشغله صفو وقته مع الله تعالى عن ذكر الذنوب لم يحصل له باطن حقيقة التوبة.

ثالثاً: التوبة من التوبة. فإنّ الاشتغال بالحقّ والتوجّه إليه بالكلّيّة والوفاء بعهد الفطرة، ينفي تعلّق الخاطر بالغير وذكر الذنب، وذلك يقتضي التوبة من التوبة الموقوفة على معرفة الذنب وذكره، فإنّ التوكّل ينفي النظر إلى فعله وفعل ما سوى الحقّ، والذنب والتوبة منه كلاهما من أفعاله، فالتوبة من التوبة من أسرار التوبة^(١).

وهذا المعنى هو المعبر عنه: أنّه فنى عن نفسه وتاب عنها وبقي مع الله؛ أي ليس هناك شيء يتوب عنه. فإذا علمنا أنّ الفناء عن الفناء هو أعلى مراحل الفناء، فإنّ التوبة عن التوبة هي أعلى مراحل التوبة،

(١) شرح التلمساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٦٤، و شرح القاساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٤٥.

فمن استغرقه النظر إلى ربّه ومتّعته هذا الاستغراق من الاشتغال بأمور نفسه، اكتمل فناؤه وتوبته، بل وصل إلى أعلى مراحلها.

الفرق بين التوبة والإنابة

قال تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾^(١)، والإنابة في اللغة: هي الرجوع. وهي هنا الرجوع إلى الحقّ تعالى.

من هنا قد يقال: إذن ما الفرق بين التوبة والإنابة ؟

قال في «منازل السائرين»: «الإنابة ثلاثة أشياء: الرجوع إلى الحقّ إصلاحاً، كما رجع إليه اعتذاراً، والرجوع إليه وفاءً كما رجع إليه عهداً، والرجوع إليه حالاً كما رجع إليه إجابةً». أي أن ترجع إلى الله تعالى في إصلاح الطاعة كما رجعت إليه في الاعتذار عن المعصية عند التوبة، وكذلك الرجوع أيضاً إليه في الوفاء بالوعد كما رجعت إليه في التوبة بالعهد، لكي تفي بما عاهدته عليه ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِهُ اللَّهُ فَمَا لُغَتِ وَعْدُهُ﴾^(٢)، والرجوع أيضاً إليه حالاً كما رجعت إليه مقالاً عند التوبة، أي يشهد لك صحة حالك بصدق مقالك عندما أقررت بالتوبة»^(٣).

مراتب التوبة والتائبين

مراتب التوبة ثلاث هي: العامّ والخاصّ والأخصّ، قال الحكيم السبزواري في منظومته:

(١) الزمر: ٥٤.

(٢) الفتح: ١٠.

(٣) شرح عفيف التلمساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٧٧.

وتوبة عمّ وخصّ وأخصّ فالعمّ بالذنب وخصّها يخصّ
بترك الأولى والأخصّ من توجهه بغير حقّ قد زكن

فالعامّ: يخصّ بالذنب، أي توبة العوامّ من الذنوب.

وخصّها: أي الخاصّ من التوبة يخصّ بترك الأولى، كتوبة بعض الأنبياء عليهم السلام.

والأخصّ: هو التوب من توجهه بغير حقّ تعالى شأنه^(١).

لكي تتضح مراتب التوبة والتائبين، لابدّ من معرفة أنّ الذنب الذي تجب عنه التوبة، هل له درجة واحدة أم درجات متعدّدة؟ فإذا ثبت أنّ للذنب مراتب ودرجات، فإنّ التوبة المترتبة عليها سوف تكون كذلك.

المرتبة الأولى: الذي يفيد الاعتبار الصحيح، هو أنّ أوّل ما يتعلّق به ويحترمه المجتمع الإنساني، هي الأحكام العمليّة والسنن التي تحفظ بالعمل بها والمداومة عليها مقاصده الإنسانيّة، وتهديه إلى سعادته في الحياة، ثمّ تضع أحكاماً جزائية يجازى على طبقها المتخلف العاصي عن القوانين الاجتماعيّة، ويثبت المطيع الممثل.

وفي هذه المرتبة لا يسمّى باسم الذنب إلاّ التخلف عن القوانين العمليّة، وتحاذي الذنوب - لا محالة - في عددها عدد موادّ الأحكام الاجتماعيّة. وهذا هو المعروف والمركوز في أذهاننا معاشر المسلمين أيضاً من معنى الذنب، والألفاظ التي تقارنه في المعنى كالسيئة

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبی، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ج ٥ ص ٣٧٣.

والمعصية والإثم والخطيئة والحبوب والفسق ونحوها.

وبكلمة واضحة: إنّ المرتبة الأولى من مراتب الذنب، هو الذنب المتعلّق بالأمر والنهي المولويين وهو المخالفة لحكم شرعيّ فرعيّ أو أصليّ، وإن عمّمت التعبير قلت: مخالفة مادّة من المواد القانونيّة، دينيّة كانت أو غير دينيّة.

ولا شكّ أنّ التوبة التي تترتب على هذه المرتبة من الذنب، إنّما هي بالرجوع عن المعصية، والندامة على ما مضى، والعزم على عدم الإتيان فيما سيأتي - كما عرفنا -.

المرتبة الثانية: إنّ الأحكام العمليّة إذا عمل بها ورؤقت وتحفظ عليها، ساقط المجتمع إلى أخلاق وأوصاف مناسبة لها، ملائمة لمقاصد المجتمع التي هي غاية اجتماعهم. وهذه الأخلاق هي التي يسمّيها المجتمع بالفضائل الإنسانيّة، ويحرص ويحرص عليها، وتقابلها الرذائل. وهي وإن كانت مختلفة باختلاف السنن والمقاصد في المجتمعات، إلّا أنّ أصل إنتاج الأحكام الاجتماعيّة لها ممّا لا سبيل إلى إنكاره.

وهذه الأخلاق الفاضلة وإن كانت أوصافاً روحية لا ضامن لإجرائها - في مقام العمل - في المجتمعات، وكانت غير اختيارية بلا واسطة - لكونها ملكات - لكنّها لمّا كانت في تحقّقها تتبع تكرّر العمل بالأحكام والقوانين المقرّرة في المجتمع، أو تكرّر التخلّف عن العمل، كان نفس العمل بالأحكام ضامناً لإجرائها، وتعدّ اختيارية باختيارية مقدّماتها وهي تكرّر العمل. من هنا تتصوّر في موارد أوامر عقلية

متعلّقة بالأخلاق الفاضلة كالشجاعة والعفة والعدالة، ونواه عقلية تردع عن الأخلاق الرذيلة كالجبن والتهور والظلم، وكذا يتصوّر لها عقاب وثواب يسميان بالعقاب والثواب العقليين كالمدح والذم. وبالجملّة تتحقّق بذلك مرتبة من مراتب الذنب فوق المرتبة السابقة، وهي مرتبة التخلف عن الأحكام الخلقية والأوامر العقلية المتعلّقة بها.

ومن الواضح أنّ التوبة التي تترتب على هذه المرتبة من الذنب، إنّما هي بالتحلي بالأخلاق الفاضلة والتخلي والرجوع عن الأخلاق الرذيلة.

المرتبة الثالثة: الأحكام الناشئة في ظرفي الحبّ والبغض، فترى عينُ البغض - وخاصة في حالة الغضب - عامّة الأعمال الحسنة سيئة مذمومة، ويرى المحبّ - إذا تاه في الغرام واستغرق في الوله - أدنى غفلة قلبية عن محبوبه ذنباً عظيماً، وإن اهتمّ بعمل الجوارح بتمام أركانه. وليس إلّا أنّه يرى أنّ قيمة أعماله في سبيل الحبّ على قدر توجّه نفسه وانجذاب قلبه إلى محبوبه، فإذا انقطع عنه بغفلة قلبية، فقد أعرض عن المحبوب وانقطع عن ذكره وأبطل طهارة قلبه بذلك.

حتّى أنّ الاشتغال بضرورات الحياة من أكل وشرب ونحوهما، يعدّ عنده من الجرم والعصيان، نظراً إلى أنّ أصل الفعل - وإن كان من الضروري الذي يضطرّ إليه الإنسان - لكن كلّ واحد من هذه الأفعال الضرورية، من حيث أصله اختياريّ في نفسه، والاشتغال به اشتغال بغير المحبوب وإعراض عنه اختياراً، وهو الذنب. ولذلك نرى أهل الوله والغرام، وكذا المحزون والكئيب ومن في عداد هؤلاء يستنكفون

عن الاشتغال بأكل أو شرب أو نحوهما.

وهذه المرتبة من الذنب وإن كان لا يعدّه الفهم العرفي من مراتب الذنب، إلاّ أنّه مخطئ في ذلك، لا لجور منهم في الحكم والقضاء، بل لقصور فهمهم عن تعقّله وتبيّن معناه والوقوف على أحكامه واستحقاقاته. من هنا قلنا سابقاً: إنّّه بالنسبة إلى طبقة المقرّبين، ربّ مباح أو مستحبّ أو مكروه بالنسبة إلى غيرهم، هو واجب أو محرّم بالنسبة إليهم، فحسنات الأبرار سيئات المقرّبين؛ وذلك كلّ لما أنّ ميز مرتبتهم وأساسها المحبّة الإلهيّة دون محبّة النفس.

ومن المعلوم أنّ الحبّ والوله والقيم، ربّما يدلّ الإنسان المحبّ على أمور لا يستصوبها العقل الاجتماعيّ العامّ الذي هو ملاك الأخلاق الاجتماعيّة، أو الفهم العامّ العاديّ الذي هو أساس التكليف العامّة الدينيّة، فللعقل أحكام وللحبّ أحكام.

وإن شئت أن تعقل شيئاً من ذلك إجمالاً، فعليك بالتأمّل التامّ في أطوار العلاقة بين الناس، فللمعاشرة أحكام، وللصدّاقة أحكام، وللخلّة أحكام، ولكلّ من المحبّة والعشق والوجد والوله، وما يسمّى - بحسب اصطلاح أهل المعرفة - فناء أحكام آخر. وكلّ حكم مختصّ بمرتبة نفسه لا يتعدّاها إلى غيرها أبداً.

توبة الأنبياء واستغفارهم

ممّا تقدّم في البحث السابق تبين أنّ من الذنب ما هو غير الذنب المتعارف، وكذا من المغفرة ما هي غير المغفرة بمعناها المتعارف، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ

لَذَنِيكَ وَسَيِّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ^(١)، وقوله: ﴿فَسَيِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾^(٢)، وكذلك ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يستغفر الله عزّ وجلّ في كلّ يوم سبعين مرّة ويتوب إلى الله عزّ وجلّ سبعين مرّة»^(٣).

وعليه يحمل ما حكى الله تعالى عن عدّة من أنبيائه الكرام كقول نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا﴾^(٤)، وقول إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾^(٥)، وقول موسى عليه السلام لنفسه وأخيه: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾^(٦)، وهكذا يحمل على هذا الباب ما حكى عن بعضهم عليهم السلام من الاعتراف بالظلم ونحوه كقول ذي النون عليه السلام: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٧).

قال الإربلي في «كشف الغمّة» وغيره في غيره: «إنّ الأنبياء لمّا

(١) غافر: ٥٥.

(٢) النصر: ٣.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق، كتاب الدعاء، باب الاستغفار، الحديث ٥، ج ٢ ص ٥٠٥.

(٤) نوح: ٢٨.

(٥) إبراهيم: ٤١.

(٦) الأعراف: ١٥١.

(٧) الأنبياء: ٨٧.

كانت قلوبهم مستغرقة بذكر الله ومتعلقة بجلال الله ومتوجهة إلى كمال الله، وكانت أتمّ القلوب صفاءً وأكثرها ضياءً وأغرقها عرفاناً وأعرفها إذعاناً وأكملها إيقاناً، كانوا إذا انحطّوا عن تلك المرتبة العليا ونزلوا عن تلك الدرجة الرفيعة إلى الاشتغال بالمأكل والمشرب والتناكح والصحبة مع بني نوعهم وغير ذلك من المباحات، أسرع كدورة إليها، لكمال رقّتها وفرط نورانيّتها، فإنّ الشيء كلّما كان أرقّ وأنصر، كان تأثره بالكدورات أبين وأظهر، فعدّوا ذلك ذنباً وخطيئة، فتابوا واستغفروا، وإليه الإشارة في قوله صلّى الله عليه وآله: «إنّه ليران (من الرّين) على قلبي فأستغفر الله سبعين مرّة»^(١).

والقرينة على حمل هذه الآيات والروايات على المرتبة الثالثة من الذنب، ولا أقلّ في بعضها على المرتبة الثانية، هو أنّ الأنبياء عليهم السلام بعد أن ثبتت عصمتهم بأدلة قرآنية واضحة وقاطعة^(٢) لا يتأتّى أن تصدر عنهم المعصية ويقترفوا الذنب، بمعنى مخالفة مادّة من المواد الدينيّة التي هم المرسلون للدعوة إليها، والقائمون قولاً وفعلًا بالتبليغ لها، والمفترض طاعتهم من عند الله، ولا معنى لافتراض طاعة من لا يؤمن وقوع المعصية منه.

وهذا ما أكّدته الآيات القرآنية بطرق مختلفة، منها أنّ الله سبحانه كرّر في كلامه أنّ له عبادةً سمّاهم المخلصين، مصونين عن المعصية

(١) مرآة العقول، المجلسي: ج ١١ ص ٣٠٨.

(٢) ينظر عصمة الأنبياء في القرآن، محاضرات السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي.

لا مطمع فيهم للشيطان، فلا ذنب بالمعنى المعروف لهم، ولا حاجة إلى المغفرة المتعلقة بذلك الذنب. وقد نصّ في حقّ عدّة من أنبيائه كإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى عليهم صلوات الله أنهم مخلصون.

فتحصل من البيان السابق أنّ للذنب مراتب مختلفة مترتبة طولاً، كما أنّ للمغفرة مراتب بحذائها، تتعلّق كلّ مرتبة من المغفرة بما يحاذيها من الذنب. وليس من اللازم أن يكون كلّ ذنب وخطيئة متعلّقاً بأمر أو نهى مولويّ، فيعرفه ويتبيّنه الأفهام العامية الساذجة، ولا أن يكون كلّ مغفرة متعلّقة بهذا النوع من الذنب^(١).

(١) ينظر التوبة - حقيقتها وشروطها وآثارها، السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - بيروت - لبنان: ص ١٠١-١١٠.

الزهد

الزهد في الدُّنيا مقامٌ شريف من مقامات السالكين، عُرِّف في اللغة بأنه خلاف الرغبة، وهو عبارة عن ترك الشيء والإعراض عنه وعدم الرغبة فيه أو الميل إليه.

وأما الزهد اصطلاحاً فهو كما ذكره الغزالي وحاصله: أنَّ هذا المقام ينتظم من علم وحال وعمل، كسائر المقامات. أمّا الحال فهو عبارة عن انصراف الرغبة عن شيء ما إلى ما هو خيرٌ منه وأفضل، وسبب العدول هو الرغبة في هذا الأمر الأفضل، فالزهد يستدعي مرغوباً عنه ومرغوباً إليه. وأمّا العلم - وهو ثمرة الحال - فهو بكون المتروك حقيراً، فمن عرف أنَّ ما عند الله باق، وأنَّ الآخرة خيرٌ وأبقى، صارت الدُّنيا عنده مذمومة حقيرة، وقد أشار تعالى إلى خساسة الدُّنيا بقوله: ﴿قُلْ مَنْعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾^(١)، وأشار إلى نفاسة الآخرة بقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقِّهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾^(٢). وأمّا العمل - وهو الصادر عن حال الزهد والعلم به - فهو عبارة عن الترك واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير وأرفع^(٣).

(١) النساء: ٧٧.

(٢) القصص: ٨٠.

(٣) إحياء علوم الدِّين، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢١٦.

فالزهد يوجب ترك المزهود فيه بالكلية، وهي الدنيا بأسرها مع أسبابها ومقدماتها وعلائقها، فيخرج من القلب حبها ويدخل حب الطاعات مكانها. لذا قال الأنصاري في «منازل السائرين»: «الزهد هو إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية»^(١).

فضيلة الزهد وأثره

- روي عن أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة في قلبه، فأنطق به لسانه، وعرفه دار الدنيا ودواءها، وأخرجه منها سالماً إلى دار السلام»^(٢).
- وروي عن عائشة أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله: يا رسول الله ألا تستطعم الله فيطعمك؟ قالت: وبكيت لما رأيت به من الجوع. فقال:

«يا عائشة والذي نفسي بيده لو سألت ربّي أن يجري معي جبال الدنيا ذهباً لأجراها حيث شئت من الأرض، ولكنّي اخترت جوع الدنيا على شبعها، وفقر الدنيا على غناها، وحزن الدنيا على فرحها. يا عائشة إنّ الدنيا لا تنبغي لمحمّد ولا لآل محمّد.

يا عائشة إنّ الله لم يرض لأولي العزم من الرّسل إلّا الصبر على مكروه الدنيا والصبر على محبوبها، ثمّ لم يرض لي إلّا أن يكلفني مثل ما كلفهم فقال: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾^(٣). والله ما لي بدّ

(١) شرح التلمساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ١٣٩.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٢٨.

(٣) الأحقاف: ٣٥.

عن طاعته، وإنِّي - والله - لأصبرنَّ كما صبروا بجهدي ولا قوَّة إلاَّ بالله»^(١).

• وقال النبيّ صَلَّى الله عليه وآله: «إذا أراد الله بعبد خيراً زهده في الدُّنيا، ورغَّبه في الآخرة، وبصره بعيوب نفسه»^(٢).

• وقال صَلَّى الله عليه وآله أيضاً: «ازهد في الدُّنيا يحبَّك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبَّك الناس»^(٣).

• وقال: «من اشتاق إلى الجَنَّة سارع إلى الخيرات، ومن خاف من النار لها عن الشهوات، ومن ترقَّب الموت ترك اللذات، ومن زهد في الدُّنيا هانت عليه المصيبات»^(٤).

مراتب الزاهدين

تختلف درجات الزاهدين ومراتبهم باختلاف الدواعي التي تدعوهم إلى الزهد في الدُّنيا.

الأولى: زهد الخائفين

أن يكون الداعي للزهد هو النجاة من النار ومن سائر الآلام؛ كعذاب القبر ومناقشة الحساب وخطر الصراط.

(١) الدر المنثور: ج ٦ ص ٤٥، نقلاً عن أحوال السالكين، العلامة الفيض الكاشاني، الناشر:

ذوي القربى، ١٤٢٦هـ: ص ٢١٢.

(٢) أحوال السالكين، مصدر سابق: ص ٢١٣.

(٣) ابن ماجه، الحديث: ٤١٠٢.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣٢.

الثانية: زهد الراجين

أن يزهد رغبةً في ثواب الله ونعيمه واللذات الموعودة في جنته من الحور والقصور وغيرها. وهذا هو زهد الراجين، لأنّ هؤلاء ما تركوا الدُّنيا للخلاص من الألم، بل لأنّهم طمعوا في النعيم الدائم الذي لا آخر له.

الثالثة: زهد المحبين

وهي الدرجة العليا، بحيث لا يكون له رغبة إلا في الله وفي لقائه، فلا يلتفت قلبه إلى الآلام ليقصد الخلاص منها، ولا إلى اللذات لينالها ويظفر بها، بل هو مستغرق الهمّ بالله تعالى، فصار همّه همّاً واحداً. وهذا هو الموحد الحقيقي الذي لا يطلب غير الله تعالى، وهم العارفون، لأنّ من عرف الله وعرف لذة النظر إلى وجهه الكريم لا يؤثر عليها غيرها.

قال ابن سينا في مقامات العارفين: «الزهد عند غير العارف، معاملة ما كأنّه يشتري بمتاع الدُّنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزّه ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ، وتكبّر على كلّ شيء غير الحقّ. والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنّه يعمل في الدُّنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب. وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهّمة والمتخيّلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقّ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلي الحقّ لا ينازعه فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرّة، كلّما شاء السرّ اطلّع إلى نور الحقّ غير مزاحم من الهمّ، بل مع تشييع منها

له، فيكون بكليته منخرطاً في فلك القدس»^(١).

فكأنّ الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان، فإنّ الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع، والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجره، فالفعالان مختلفان، لكن الغرض واحد.

وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجّهاً إلى الحقّ، مُعرضاً عمّا سواه، تنزّه عمّا يشغله عن الحقّ إثارةً لما قصده. وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحقّ إلى سواه، تكبّر على كلّ شيء غير الحقّ استحقاراً لما دونه.

لذا عرّف الأنصاري الدرجة الثالثة من الزهد - وهي أعلى الدرجات - بقوله: «الزهد في الزهد، وهو بثلاثة أشياء: باستحقار ما زهدت فيه، واستواء الحالات فيه عندك، والذهاب عن شهود الاكتساب ناظراً إلى وادي الحقائق».

قوله: «باستحقار ما زهدت فيه» إنّما يكون للزهد قيمة واعتبار عند الزاهد، إذا كان في قلبه الميل إلى الدُّنيا واستعظام الطّيّبات الأخرويّة، فيترك ما يتعلّق به قلبه من متاع الدُّنيا لاستعظام ما يستعيضه منه. فإذا تحقّق بعظمة الحقّ تعالى بنور التجلّي، استحقّر في جنبها الآخرة وما فيها - فضلاً عن الدُّنيا الفانية التي لا تساوي عند الله جناح بعوضة - فكانت الدُّنيا أحقر عنده من أن يزهد فيها لنظره إليها بنظر الفناء، بل إلى الآخرة التي تركها لأجلها.

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٧٠.

قوله: «واستواء الحالات خيرٌ عندك» يعني أن يرى أن ترك ما زهد فيه وأخذه متساويان، فيستوي عنده الفقر والغنى، ولم يبق في قلبه الرغبة فيها، ولا الزهد ولا الميل ولا الترك ولا حب الدنيا ولا بغضها، ولا يلتفت إلى وجودها ولا عدمها. وبتعبير مولى الموحدين عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: «الزهد كلّ بين كلمتين من القرآن، قال الله سبحانه: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾»^(١) ومن لم يأس على الماضي، ولم يفرح بالآتي، فقد أخذ الزهد بطرفيه»^(٢).

قوله: «والذهاب عن شهود الاكتساب...» معناه: أن من استصغر الدنيا بقلبه، وتساوى وجودها وعدمها في حقّه، لم ير أنه اكتسب بتركها درجة عند الله البتّة. وفيه معنى آخر، والمقصود أنه يشاهد تصرف الله في العطاء والمنع، والأخذ والترك، فلا يرى الزاهد أنه ترك شيئاً ولا أخذ شيئاً، لأنه ناظر بعين الحقيقة إلى وحدانيّة الفاعل الحقّ، فكيف يرى الاكتساب بعد أن نظر الأشياء بعين الجمع، وسلك في وادي الحقائق بالحقّ. فبهذه الثلاثة أشياء يصحّ له الزهد في الزهد، وذلك هو زهد الخاصّة»^(٣).

(١) الحديد: ٢٣.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم (حكّم أمير المؤمنين)، مصدر سابق، الرقم: ٤٣٩.

(٣) ينظر: شرح التلمساني على منازل السائرين: ص ١٤٢، و شرح القاساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ١٢٣.

الورع

الورع - لغة كما في لسان العرب - : «التقوى والتحرّج والكفّ عن المحارم»^(١). وفي الاصطلاح العرفاني: الاجتناب عن أمور لم تحرّم في الشرع، لكن السالك يبعد نفسه عنها، فسالك طريق الحقيقة بعد تعرّفه على الحلال والحرام والتزامه برعاية أحكامها، تبقى بعض الأمور المشتبهة بالنسبة إليه فيحترّ فيها، وخوفاً من السقوط والهلاك بسببها يتبعد عنها حتّى لا يُهيئ أرضية تسمح بارتكاب الحرام. قال في «مصباح الأنس»: «الورع هو الاحتراز من كلّ شيء به انحراف شرعيّ أو شبهة لها مضارّ روحية»^(٢).

وهذا ما أكّده الروايات المستفيضة الواردة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

• قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «حلالٌ بيّن، وحرامٌ بيّن، وشُبّهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشُّبّهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشُّبّهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم».

ثمّ قال في آخر الحديث: «فإنّ الوقوف عند الشبّهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات»^(٣).

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٢٢ ص ٣١٣.

(٢) معجم مصطلحات العرفاء (بالفارسيّة)، مصدر سابق: ص ٤١٥.

(٣) العاملي، محمد بن الحسن الحرّ (ت: ١١٠٤ هـ)، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٠٩ هـ: ج ٢٧ ص ١٥٧، الحديث رقم: ٣٣٤٧٢.

• وعن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ حِلَالُهُ وَحَرَامُهُ، وَالْمَشْتَبِهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، كَمَا لَوْ أَنَّ رَاعِيًا رَعَى إِلَى جَانِبِ الْحِمَى لَمْ تَلْبِثْ غَنَمُهُ أَنْ تَقَعَ فِي وَسْطِهِ، فَدَعُوا الْمَشْتَبِهَاتُ»^(١).

• إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ خَطَبَ النَّاسَ، فَقَالَ فِي كَلَامٍ ذَكَرَهُ: «حِلَالٌ بَيْنَ، وَحَرَامٌ بَيْنَ، وَشَبَهَاتُ بَيْنَ ذَلِكَ، فَمَنْ تَرَكَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ فَهُوَ لَمَّا اسْتَبَانَ لَهُ أَتَرَكَ، وَالْمَعَاصِي حِمَى اللَّهِ، فَمَنْ يَرْتَعِ حَوْلَهَا يَوْشِكُ أَنْ يَدْخُلَهَا»^(٢).

• عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أُورِعَ النَّاسُ مِنْ وَقْفٍ عِنْدَ الشَّبْهَةِ، وَأُعْبِدَ النَّاسُ مِنْ أَقَامِ الْفَرَائِضِ، وَأَزْهَدَ النَّاسُ مِنْ تَرَكَ الْحَرَامِ، وَأَشَدَّ النَّاسُ اجْتِهَادًا مَنْ تَرَكَ الذُّنُوبَ»^(٣).

هَذَا كُلُّهُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ، أَمَّا الْوَرَعُ بِحَسَبِ الْبَاطِنِ، فَهُوَ بِمِثَابَةِ رِيَاضَةِ أَخْلَاقِيَّةٍ لِتَصْفِيَةِ الْبَاطِنِ وَرَفْعِ الْكَدُورَةِ عَنِ الْقَلْبِ. قَالَ الْقَاسَانِي: «الْوَرَعُ هُوَ تَطْهِيرُ الْقَلْبِ عَنِ دَنَسِ التَّعَلُّقِ بِالْحَرَامِ فِي الشَّرِيعَةِ أَوْ الطَّرِيقَةِ أَوْ الْحَقِيقَةِ»^(٤).

وَيَعْتَبَرُ الْوَرَعُ مِنْ أَهَمِّ الْمَنَازِلِ الَّتِي يُلْزَمُ عَلَى السَّالِكِ تَحْصِيلُهَا، وَإِلَّا فَإِنَّ الْقَلْبَ الَّذِي يَخْلُو عَنِ الْوَرَعِ يَكُونُ عَرْضَةً لِسَهَامِ الذُّنُوبِ وَالْمَعَاصِي، وَيَحْرَمُ مِنَ الْكَرَامَاتِ وَالْفَيُوضَاتِ الَّتِي وَعَدَ اللَّهُ بِهَا.

(١) وسائل الشيعة، مصدر سابق: ج ٢٧ ص ١٦٧، الحديث رقم: ٣٣٥٠٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢٧ ص ١٦١، الحديث: ٣٣٤٩٠.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢٧ ص ١٦٥، الحديث: ٣٣٥٠١.

(٤) شرح منازل السائرين، مصدر سابق: ص ١٢٤.

عن صفوان بن يحيى عن يزيد بن خليفة قال: وعظنا أبو عبد الله الصادق عليه السلام فأمر وزهد ثم قال: «عليكم بالورع فإنه لا ينال ما عند الله إلا بالورع»^(١).

وهو أساس جميع الكمالات المعنوية والمقامات، وإن الإنسان بالورع يطهر صفحة قلبه من الكدورة والتلوّث والتعلّق بعالم المادّة والطبيعة، وبالعبادة يزيّنها بالإيمان والحوام حول ربّه سبحانه وتعالى. عن فضيل بن يسار قال: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «إنّ أشدّ العبادة الورع»^(٢). ولعلّ هذا هو المراد من القلب السليم في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^(٣).

من هنا يتّضح أنّ الورع على ثلاثة أنواع:

الأوّل: الورع باللسان، وهو السكوت عن كلّ شيء لا معنى له وترك الفضول.

الثاني: الورع بالأركان، وهو الابتعاد عن المشكوكات والمحرمات.

الثالث: الورع بالقلب، وهو ترك العزم الرديء والأخلاق السيئة.

لذا عرّف الإمام الخميني الورع: «بأنّه منتهى الحذر والتقوى، والسالك باتّصافه به يستطيع أن يصون نفسه ويمنعها من تخطّي حدود الشرع والعقل»^(٤).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٦، ح ٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٧٧، ح ٥.

(٣) الشعراء: ٨٧ - ٨٩.

(٤) الأربعون حديثاً، مصدر سابق: ص ٥٢٧.

وبهذا يتضح ما ذكره الأنصاري حيث قال: «الورع توقُّ مستقصى على حذر أو تحرُّج على تعظيم، وهو آخر مقام الزهد للعامة، وأوّل مقام الزهد للمريد» يعني أنّ الورع هو أن يتوقّى الحرام والشبهة؛ أي يخاف أن يقع فيها، فيحذر من ذلك ويحترز منه. ووصف التوقّي بالاستقصاء للإشارة إلى أنّه لا بدّ أن يكون توقُّ بالغ إلى الغاية القصوى، كقولك: استقصيت في الحديث أي طلبت أقصاه يعني غايته. وهو احتراز بليغ عمّا يجب أن يحترز عنه كالحرام على حذر تامّ كامل كالحذر عن الشبهة حتّى لا يقع في الحرام، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾^(١) فإنّ القرب من الحدّ يؤدّي إلى اعتدائه.

و«التحرُّج» هو التضييق على النفس باجتناب الرُّخص وترك التوسّع في المباح، والأخذ بالعزيمة، مخافة الوقوع في الحرام أو الشبهة. قوله «على تعظيم» أي: يفعل ذلك تعظيماً لأمر الله تعالى، فإنّه هو الذي حرّم الحرام، ومن جملة تعظيمه أن تجتنب محارمه.

ثمّ أشار إلى أنّ ما ذكر إنّما هو ورع العامة على التمام، وبداية ورع الخاصة. قال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «الزهد عشرة أجزاء: أعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع، وأعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين، وأعلى درجة اليقين أدنى درجة الرّضا»^(٢).

ثمّ فصل درجات ورع الخاصة فقال: وهو على ثلاث درجات: **الدرجة الأولى:** «تجنّب القبائح لصون النفس، وتوفير الحسنات،

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٢، ح ١٠.

وصيانة الإيمان».

قوله: «تجنّب القبائح» أي تجنّب القبائح الشرعيّة - من المحظورات والمكروهات - لحفظ النفس عن مناسبة الفجّار ومقاربة الفسّاق. وكذلك «توفير الحسنات» فإنّه ممّا يختصّ بالمريد دون العامّي، وذلك لأنّ جهد العامّي أن يحصل الحسنات بأضعف ما يكون من التحصيل، وأمّا توفير الحسنات فهو صفة من هو فوق العامّي، ومعنى التوفير هو حفظ الحسنات الحاصلة وطلب المزيد. وأمّا العامّي فما تنحفظ حسناته، بل ربما يحبطها بسوء الأدب. عن أبي عبد الله الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله:

من قال: «سبحان الله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «الحمد لله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «لا إله إلا الله» غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال: «الله أكبر» غرس الله له بها شجرة في الجنّة. فقال رجل من قريش: يارسول الله إنّ شجرنا في الجنّة لكثير. قال: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا عليها نيراناً فتحرّقوها، وذلك أن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١).^(٢)

وكذلك صيانة الإيمان هو فوق حال العامّة، وذلك لأنّ العامّي أوفر أقسامه أن يحصل أوّل ما يصدق عليه به أنّه مؤمن، ثمّ إنّ ربّما عرض له الشكّ أو نازعه الوسواس، فيضطرب اضطراباً لا يُخرجه عن

(١) محمّد: ٣٣.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٨ ص ١٨٦، الحديث: ١٥٤.

الإيمان، بحكم أنه يعود فيفارقه الشكّ تصديقاً وتقليداً، والمريد فوق هذه الصفة، لأنه يكاد يحسّ بوجه الحقّ إحساساً يقرب من اليقين، وبذلك تحصل له صيانة الإيمان.

الدرجة الثانية: «حفظ الحدود عندما لا بأس به، إبقاءً على الصيانة والتقوى، وصعوداً عن الدناءة وتخلّصاً عن اقتحام الحدود».

بمعنى أنّ من صعد عن الدرجة الأولى إلى هذه الدرجة الثانية في الورع، فهو يترك ما لا بأس به، يعني كثيراً من المباح، خوفاً على الصيانة أن يتكدّر صفوها. والفرق بين الدرجة الأولى وصاحب هذه الدرجة؛ أنّ ذلك يسعى في تحصيل الصيانة، وهذا يسعى في حفظ صفوها أن يتكدّر، وهو معنى قوله: «إبقاءً على الصيانة والتقوى». وأمّا قوله: «وصعوداً عن الدناءة» وهي خسة النفس، وتخلّصاً عن اقتحام الحدود، والحدود هي الأحكام التي حدّها الله تعالى من الحرام.

الدرجة الثالثة: «التورّع عن كلّ داعية تدعو إلى شتات الوقت، والتعلّق بالتفرّق».

شتات الوقت والتفرّق هو معنى واحد، والمراد هنا الاشتغال بما سوى الحقّ تعالى. وهو فوق حال أهل الدرجة الثانية؛ لأنّ أولئك مشغولون بحفظ الصيانة من الكدر، وهو عند هؤلاء تفرّق عن الحقّ تعالى، إذ ملاحظة الصيانة وصفوها هو غير ملاحظة الحضور بين يدي الحقّ تعالى بصفة أنّه يراه، فهو يراقبه مراقبة حضور، وأدب الحضور غير أدب الغيبة^(١).

(١) ينظر شرح التلمساني على منازل السائرين: ص ١٤٥، و شرح القاساني على منازل =

والحاصل: أنّ الورع في هذه المرتبة، هو الاحتراز من كلّ شيء ما عدا الخالق سبحانه، وهو المشار إليه في قول أبي عبد الله الصادق عليه السلام في ذيل قوله تعالى: ﴿وَسَقِّهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾^(١) حيث قال: «يطهّره من كلّ شيء سوى الله»^(٢).

= السائرين، مصدر سابق: ص ١٢٤.

(١) الإنسان: ٢١.

(٢) الكاشاني، المولى الفيض، تفسير الصافي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان: ج ٥ ص ٢٦٥.

الصبر

يعدّ الصبر من أركان المقامات التي حثَّ عليها القرآن، حيث وصف الصابرين بأوصاف، وذكر الصبر في نيف وسبعين موضعاً، وأضاف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر وجعلها ثمرة له. قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(١)، ووعد الصابرين بأنّه معهم فقال: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(٢)، وأعطى الصابرين أموراً لم يعطها لغيرهم فقال: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾^(٣)؛ فالهدى والصلوات والرحمة عطايا ممنوحة للصابرين، وهذه الخصال الثلاث هي التي عبّر عنها رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه لو أُعْطِيَ واحدةٌ منهنّ الملائكة لرضوا بها عنه سبحانه^(٤).

وأما النصوص الروائية فقد تحدّثت بشكل تفصيلي عن أهميّة الصبر في أركان الإيمان، وبيّنت أقسامه ودرجاته، ثمّ أشارت إلى آثاره في الدُّنيا، والأجر المترتب عليه في الآخرة.

• قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الصبر نصف الإيمان»^(٥).

(١) الزمر: ١٠.

(٢) الأنفال: ٤٦.

(٣) البقرة: ١٥٧.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩٢، ح ٢١.

(٥) الترغيب والترهيب: ج ٤ ص ٢٧٧. نقلاً عن أحوال السالكين، مصدر سابق: ص ١٢.

• عن العلاء بن فضيل عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال:
«الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا ذهب الرأس
ذهب الجسد، كذلك إذا ذهب الصبر ذهب الإيمان»^(١).

• عن أبي سيار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال:
«إذا دخل المؤمن في قبره كانت الصلاة عن يمينه، والزكاة عن
يساره، والبرّ مطلّ عليه، ويتنحّى الصبر ناحية، فإذا دخل عليه الملكان
اللذان يليان مساءلته، قال الصبر للصلاة والزكاة والبرّ: ذلکم
صاحبکم، فإن عجزتم عنه فأنا دونه»^(٢).

• عن حمزة بن حرمان عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:
«الجنة محفوفة بالمكاره والصبر، فمن صبر على المكاره في الدنيا
دخل الجنة، وجهنّم محفوفة باللذات والشهوات، فمن أعطى نفسه لذتها
وشهوتها دخل النار»^(٣).

الصبر لغةً واصطلاحاً

قال الراغب في «المفردات»:

«الصبر: الإمساك في ضيق» وأضاف: «الصبر: حبس النفس على ما
يقتضيه العقل والشرع، أو عمّا يقتضيان حبسهما عنه. فالصبر لفظ عامّ،
وربما خولف بين أسمائه اختلاف مواقعه:

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٧، الحديث: ٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٩٠، الحديث: ٨.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٨٩، الحديث: ٧.

- فإن كان حبس النفس لمصيبة سُمِّي صبراً لا غير، ويضادّه الجزع.
- وإن كان في محاربة سُمِّي شجاعة، ويضادّه الجبن.
- وإن كان في نائبة مُضجرة سُمِّي رَحْب الصدر ويضادّه الضَجَر.
- وإن كان في إمساك الكلام سُمِّي كتماناً ويضادّه المذل^(١).

وقال الأنصاري في «منازل السائرين»: «والصبر حبس النفس على جَزَع كامن عن الشكوى، وهو من أصعب المنازل على العامة، وأوحشها في طريق المحبة».

أي «حبس النفس» عن إظهار الجزع بالشكاية إلى الغير، مع كمن الجزع في الباطن. وإنما اعتبر فيه كمن الجزع، لأنه لو لم يكن الجزع كامناً في الباطن لم يكن حبساً للنفس، فلم يكن صبراً بل كان رضاءً.

والمراد «بالشكوى» الشكاية إلى غير الحق، لأنّ الشكوى إلى الله في باب الصبر محمود، ألا ترى أيوب عليه السلام كيف شكا إلى ربّه بقوله: ﴿إِنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾^(٢)، مع أنّ الله تعالى مدّحه بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(٣)، ويعقوب عليه السلام بقوله: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ﴾^(٤) مع أنّه كان من الصابرين.

من هنا ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «قلت: يا جبرئيل ما

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، مادة «صبر»: ص ٢٧٣.

(٢) ص: ٤١.

(٣) ص: ٤٤.

(٤) يوسف: ٨٦.

تفسير الصبر؟ قال: تصبر في الضراء كما تصبر في السراء، وفي الفاقة كما تصبر في الغنى، وفي البلاء كما تصبر في العافية، فلا يشكو حاله عند المخلوق بما يصيبه من البلاء»^(١).

وهذا هو الصبر الجميل كما ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام حيث سئل: ما الصبر الجميل؟ قال: «ذلك صبرٌ ليس منه شكوى إلى الناس»^(٢).

قوله: «هو أصعب المنازل على العامة» لأنّ العامي لم يتدرّب بالرياضة، ولم يتحنّك بالصبر على البلاء، ولم يتعوّد بقمع النفس، ولم يكن من أهل المحبة حتّى يلتذّ بالبلاء، فإذا امتحنه الحقّ بالبلاء - وهو في مقام النفس - لم يحتمل البلاء وغلبه الجزع وصعب عليه حبس النفس عن إظهاره لعدم طمأنينتها.

وقوله: «وأوحشها في طريق المحبة» لأنّ المحبة تقتضي الأنس بالمحبوب والالتذاذ بالبلاء، لشهود المبلى فيه وإيثار مراد المحبوب، كما قال بعضهم:

وكلّ لذيذة قد نلتُ منه سوى ملذوذ وجدي بالعذاب
فالمحبة تقتضي اللذة بالبلاء، لأنّه يجد في البلاء نفسه على ذكر من محبوبه، فيزيد قربه وأنسه، والصبر يقتضي كراهية البلاء، والكراهة تنافي الأنس، فكان أوحش، فيتناقض الصبر والمحبة.
وأيضاً فإنّ الصبر إظهار التجلّد، وهو في مذهب المحبة من أشدّ

(١) معاني الأخبار، باب معنى التوكّل على الله عزّ وجلّ والصبر.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩٣، الحديث: ٢٣.

المنكرات نكراً، وأظهر علامات العداوة طُراً، قال ابن فارض في تائيته:
ويحسن إظهار التجلّد للعدا ويقبح إلاّ العجز عند الأحبة
قال الفرغاني تعقيباً على هذا البيت: «إنّ الإنسان إذا أصابته شدة
ومحنة يحسن إن أظهر تجلّداً وقوّة ومقاومة مع تلك الشدة والمحنة
لكيلا يشمت به أعداؤه ولا يفرحوا بذلك. وأمّا عند الأحبة فيقبح غير
إظهار العجز والضعف وطلب المرحمة والمعونة منهم، ليعينوه في
الخلاص عنها»^(١).

درجات الصبر

المستفاد من النصوص الروائية أنّ للصبر درجات:

- عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «الصبر ثلاثة: صبر عند المصيبة، وصبر على الطاعة، وصبر عن المعصية»^(٢).
- عن الأصمغ قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «الصبر صبران: صبر عند المصيبة، حسنٌ جميل، وأحسن من ذلك الصبر عند ما حرّم الله عزّ وجلّ عليك»^(٣).
- وعن يونس بن عبد الرحمن رفعه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «الصبر صبران؛ صبر على البلاء، حسنٌ جميل، وأفضل

(١) منتهى المدارك ومنتهى لبّ كلّ كامل وعارف وسالك، شرح تائية ابن فارض، قدوة الأولياء سعيد الدّين الفرغاني، المتوفى ٦٩٩هـ. تحقيق وتصحيح وسام الخطاوي: ص ٢٨٥.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩١، الحديث: ١٥.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٩٠، الحديث: ١١.

الصبرين الورع عن المحارم»^(١).

قبل بيان هذه الدرجات لا بأس بالإشارة إلى مقدّمة حاصلها: أنّ الإنسان ما دام في هذه النشأة، كان مورداً للمصائب والآفات ومحلاً للنوائب والعاهات، ومتوجّهاً إليه الأذى من بني نوعه في المعاملات، ومكلّفاً بفعل الطاعات وترك المنهيات والمشتبهات، وكلّ ذلك ثقیل على النفس بشع في مذاقها، وهي تتنفّر منه نفاراً وتتباعده منه فراراً، فلا بدّ من أن يكون فيه قوّة ثابتة ومملكة راسخة، بها يقتدر على حبس النفس على هذه الأمور الشاقّة والوقوف معها بحسب الأدب، وعدم الاعتراض على المقدّر بإظهار الشكوى، وعدم مؤاخذه من آذاه والانتقام منه، وتلك القوّة أو ما يترتّب عليها - أعني حبس النفس على تلك الأمور ومقاومتها لهواها - هي المسمّاة بالصبر.

وبذلك يتّضح معنى النصوص الروائية التي أكّدت أهميّة الصبر في حياة الإنسان:

- عن أبي النعمان عن أبي عبد الله الصادق أو أبي جعفر الباقر عليهما السلام قال: «من لا يُعدّ الصبر لنوائب الدهر يعجز»^(٢).
- عن سماعة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ أنعم على قوم فلم يشكروا، فصارت عليهم وبالاً، وابتلى قوماً بالمصائب فصبروا فصارت عليهم نعمة»^(٣).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٩١، ح ١٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٩٣، الحديث: ٢٤ باب الصبر.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٩٢، الحديث: ١٨ - باب الصبر.

• عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: **إِنَّ الْحَرَ حَرٌّ عَلَى جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِنْ نَابَتْهُ نَائِبَةٌ صَبَرَ لَهَا، وَإِنْ تَدَاكَتْ عَلَيْهِ الْمَصَائِبُ لَمْ تَكْسِرْهُ وَإِنْ أُسِرَ وَقُهِرَ وَاسْتَبْدَلَ بِالْيُسْرِ عَسْرًا كَمَا كَانَ يُوسُفُ الصَّدِيقُ الْأَمِينُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، لَمْ يَضُرَّرْ حَرِّيَّتَهُ أَنْ اسْتَعْبَدَ وَقُهِرَ وَأُسِرَ، وَلَمْ تَضُرَّرْهُ ظِلْمَةُ الْجَبِّ وَوَحْشَتُهُ وَمَا نَالَهُ، أَنْ مَنَّْ اللَّهُ عَلَيْهِ فَجَعَلَ الْجَبَّارَ الْعَاتِي لَهُ عَبْدًا بَعْدَ أَنْ كَانَ لَهُ مَالِكًا، فَأَرْسَلَهُ وَرَحِمَ بِهِ أُمَّةً، وَكَذَلِكَ الصَّبْرُ يَعْقِبُ خَيْرًا، فَاصْبِرُوا وَوَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ عَلَى الصَّبْرِ تُوجِرُوا»^(١).**

من هنا جاء في «منازل السائرين»، أنَّ الصبر على ثلاث درجات: **«الدرجة الأولى: الصبر عن المعصية بمطالعة الوعيد، إبقاءً على الإيمان، وحذراً من الحرام، وأحسن منها الصبر عن المعصية حياءً»**.
قوله: «بمطالعة الوعيد» الوعيد هو التهديد بعذاب الآخرة، ومطالعة هي حضوره على خاطر وذكره بالقلب.
وقوله: «إبقاءً على الإيمان» أي يصبر عن المعصية ليبقى إيمانه سالمًا، والإيمان هو التصديق، ولولا التصديق بالعذاب لما صبر عن المعصية بمطالعة الوعيد.
وقوله: «وحذراً من الحرام» الحذر هو الاحتراز خوفاً، والحرام لا يخاف منه، وإنَّما يُخَافُ من العقوبة عليه، فعَبَّرَ بالحذر من الحرام عن الحذر من العقوبة عليه.

وهذا هو حال الغالب من الناس، فإنَّهم كلَّما فكَّروا فيما أوعد الله

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٩، الحديث: ٦، باب الصبر.

الظالمين والذين ارتكبوا المعاصي والذنوب من أنواع العذاب الذي أُعدَّ لهم زادهم خوفاً ولغرائصهم ارتعاداً، وبذلك يساقون إلى الانتهاء عن التعديّ لحدود الله سبحانه.

قوله: «وأحسن منها الصبر عن المعصية حياءً» يعني أن يصبر عن المعصية لأجل الحياء من الله تعالى، وإنّما كان الصبر عن المعصية حياءً أحسن من الصبر عن المعصية خوفاً، لأنّ الحياء شيم الأشراف والأحرار، والخوف في العادة شيم العبيد.

وفيه معنى آخر، وهو أنّ الحياء من الله تعالى يدلّ على حضور القلب معه، وغيبته عن الحياء المذكور نظراً إلى العقوبة، والخوف يدلّ على حضور القلب مع العقوبة لا مع الله، فصاحب الحياء حاضر مع الله تعالى، وصاحب الخوف غائب لأنّه غير مراع جناب سيّده، بل راعى حفظ نفسه فهو مع نفسه لا مع الحقّ تعالى، فبين الحالتين بونٌ، وبذلك استحسن الأنصاري الصبر عن المعصية حياءً، أكثر من استحسانه الصبر عنها بمطالعة الوعيد.

وكلا المقامين يدلّ على قوّة الإيمان، غير أنّ الحياء يدلّ على ما فوق الإيمان، وهو مقام الإحسان، ألا ترى إلى الحديث النبوي كيف يقول: إنّ مقام الإحسان هو أن تعبد الله كأنّك تراه^(١)، والحياء إنّما يكون أن يعبد الله كأنّه يراه، ولولا ذلك لما استحيى، فإنّ الحياء إنّما يكون من حاضر أو كأنّه حاضر، وهذا هو درجة المرابطة.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان والكفر، باب سؤال جبرئيل النبيّ صلى الله عليه وآله عن الإيمان والإسلام والإحسان، الحديث رقم: ٥٠.

الدرجة الثانية: «الصبر على الطاعة بالمحافظة عليها دواماً، وبرعايتها إخلاصاً، وبتحسينها علماً».

الصبر على الطاعة فوق الصبر عن المعصية؛ لأنّ هذا الصبر يستلزم الصبر عن المعصية، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّكْلَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١) وخصوصاً إذا داوم صاحبها على محافظتها من الآفات وأدائها في الأوقات، واحتاط في شرائطها وأركانها، وصانها من الرياء والنقص، وزانها بالإخلاص والخشوع وحضور القلب، وحسنها بمطابقة العلم الشرعي، ولم يخلّ بشيء من آدابها وسننها وهيئاتها، فإنّها إذا رُوِيَ فيها هذه الأمور، صفت القلب ونورته بالحضور مع الله تعالى، وقذف إليه فيه نور العصمة بدوام المراقبة، فصار محفوظاً معصوماً عن المعاصي.

وأيضاً فإنّ الصابر عن المعصية مشغول بقلبه في وسواسها، والمشتغل بالطاعة سالم من هذا الوسواس، فأين هذا من ذاك؟!

الدرجة الثالثة: «الصبر في البلاء بملاحظة حسن الجزاء، وانتظار رَوْحِ الفرج، وتهوين التلبية بعد أيادي المنن، وتذكّر سوائف النعم».

ملاحظ حسن الجزاء ومطالعة ما ورد في القرآن من حسن ثواب الصابرين وكرامتهم عند الله، والثناء عليهم ومدحهم، يخفف على النفس مشقة الصبر ويقوّي القلب. و«انتظار رَوْحِ الفرج» يعني: ويصبر أيضاً وهو ينتظر راحة الفرج، فإنّ انتظار الفرج بالصبر عبادة، والرّوح - بفتح الراء - هي الراحة.

(١) العنكبوت: ٤٥.

وقوله: «وتهوين البليّة» أي يهوّن البليّة على نفسه؛ لأنّها جاءت بعد أيادي من الحقّ تعالى، والأأيادي هي النعم من الله عزّ وجلّ، وكلّما تذكّر سوائف النعم هوّن على نفسه البليّة، فيقول مثلاً: هذا بذاك، ولا يدوم ذا ولا ذاك. أو يتذكّر نعم الله السابقة فيزول من وحشة بلائه، لأنّه من تذكّر له مع سيّده أوقات، رجا أن يعود، فهانّ عليه ما يقاسيه من الوقت من البلاء لاشتغاله عنه بالرجاء.

روي أنّه قيل لأَيُّوب عليه السلام: ادعُ الله يكشف عنك البلاء. فقال: كم أيّام الرّخاء؟ أهني أكثر أم أيّام البلاء؟ قيل: بل أيّام الرّخاء. قال: أستحي من الله أن أشكو إليه^(١).

وروى الراوندي في الدعوات عن ابن عبّاس: «إنّ امرأة أيّوب قالت له يوماً: لو دعوت الله أن يشفيك؟ فقال: ويحك كُنّا في النعماء سبعين عاماً، فهلّمّ نصبر في الضراء مثلها»^(١).

مراتب الصبر

قال الأنصاري: «وأضعف الصبر: الصبر لله، وهو صبر العامّة. وفوقه الصبر بالله، وهو صبر المريد. وفوقهما الصبر على الله، وهو صبر السالك».

أمّا الصبر لله؛ أي: لأجل ثواب الله، واختصر اللفظ فقال: «الصبر لله» والمقصود لثواب الله، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه عندهم جائز، وكذلك الصبر خوف عذاب الله؛ أي عن المعصية،

(١) الراوندي، الدعوات، الباب الثالث، في ذكر المرض ومنافعه: ص ١٦٥.

وكلاهما من درجة العامة، ولذلك قال: «وهو صبر العامة».

«وفوقه الصبر بالله» أي بقوة الله تعالى، ويعني أنّ حال المريدين يقتضي أن يروا أنه لا قوة لهم على الصبر إلا بالله، وهو شهود لا حول ولا قوة إلا بالله.

«وفوقهما الصبر على الله» أي الصبر على أحكام الله، إذ هم يرون أنّ المتصرف فيهم هو الحقّ تعالى، فهم يصبرون عليه راضين بأحكامه مع مكابدة الألم^(١).

قال الإمام الخميني قدس سرّه: «اعلم أنّ هذه المراتب تعود إلى عامة الناس ومتوسّطيهم، لكن للصبر مراتب أخرى ترجع إلى أهل السلوك والعرفاء والكمّلين والأولياء.

منها: «الصبر في الله» وهو الثبات في المجاهدة، وترك ما هو متعارف لدى الناس ومألوف عندهم، بل ترك نفسه في سبيل الحبيب، وهذا المقام عائد لأهل السلوك.

والمرتبة الأخرى: «الصبر مع الله» وهو لأهل الحضور ومشاهدي الجمال حين الخروج من جلباب الإنسانيّة، والتجرّد عن ملابس الأفعال والصفات، ولدى تجلّي القلب بتجلّيات الأسماء والصفات، وتوارد واردات الأنس والهيبة، وحفظ النفس من التلوثات والغياب عن مقام الأنس والشهود.

والمرتبة الثالثة: «الصبر عن الله» وهو من درجات العشاق

(١) ينظر فيما يتعلّق بدرجات الصبر ومراتبه، شرح التلمساني على منازل السائرين: ص ٢١٩ - ٢٢٤، وشرح القاساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ١٩٥ - ٢٠٣.

والمشتاقين من أهل الشهود والعيان عندما يعودون إلى عالمهم ويرجعون إلى عالم الكثرات والصحو، وهذا من أصعب مراتب الصبر وأقسى المقامات، وقد أشار إلى هذه المرتبة مولى السالكين وإمام الكملين وأمير المؤمنين عليه السلام في الدعاء الشريف الموسوم بدعاء كميل: «فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي وَمَوْلَايَ صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ».

«روي أَنَّ شَابَّاً مِنَ الْمُحِبِّينَ سَأَلَ الشُّبْلِيَّ عَنِ الصَّبْرِ فَقَالَ: أَيُّ الصَّبْرِ أَشَدُّ؟ فَقَالَ: الصَّبْرُ لِلَّهِ، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ: الصَّبْرُ بِاللَّهِ. فَقَالَ: لَا، فَقَالَ: الصَّبْرُ عَلَى اللَّهِ، فَقَالَ: لَا. فَقَالَ: الصَّبْرُ فِي اللَّهِ، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ: الصَّبْرُ مَعَ اللَّهِ، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ: وَيَحْكُ فَاي؟ فَقَالَ: الصَّبْرُ عَنِ اللَّهِ، فَشَهَقَ الشُّبْلِيُّ وَخَرَّ مَغْشِيّاً عَلَيْهِ»^(١).

والمرتبة الرابعة: «الصبر بالله» وهو لأهل التمكين والاستقامة حيث يحصل بعد الصحو والبقاء بالله، وبعد التخلُّق بأخلاق الله، ولا نصيب فيه إلا للكملين»^(٢).

(١) شرح القاساني على منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٢٠٢، باب الصبر.

(٢) الأربعون حديثاً، مصدر سابق، الحديث السادس عشر، باب الصبر: ص ٢٩٦.

الرضا

الرضا ثمرة من ثمرات المحبة، وهو أعلى مقامات المقرّبين. قال السيّد الخميني قدس سرّه: «إنّ مقام الرضا مقام الواصلين وليس منزل السالكين»^(١)، وهو فوق مقام التسليم ودون مقام الفناء.

قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾^(٢)، والذي يعطيه سياق المقابلة بين هذه النفس المذكور قبل بما ذكر له من وصف التعلّق بالدنيا والطغيان والفساد والكفران، وما أوعد من سوء المصير هو أنّ النفس المطمئنة هي التي تسكن إلى ربّها وترضى بما رضي به، فتري نفسها عبداً لا يملك لنفسه شيئاً من خير أو شرّ أو نفع أو ضرر، ويرى الدنيا دار مجاز وما يستقبله فيها من غنى أو فقر أو أيّ نفع وضرر، ابتلاءً وامتحاناً إلهياً، فلا يدعوه تواتر النعم عليه إلى الطغيان وإكثار الفساد والعلو والاستكبار، ولا يوقعه الفقر والفقدان في الكفر وترك الشكر، بل هو في مستقرّ العبوديّة لا ينحرف عن مستقيم صراطه بإفراط أو تفريط.

وتوصيفها بالراضية لأنّ اطمئنانها إلى ربّها يستلزم رضاها بما قدر وقضى تكويناً أو حكم به تشريعاً، فلا تسخطها سانحة ولا تزيغها

(١) مصباح الهداية، مصدر سابق: ص ٤٠٢.

(٢) الفجر: ٢٧ - ٣٠.

معصية، وإذا رضي العبد من ربه رضي الربّ منه، إذ لا يسخطه تعالى إلاّ خروج العبد من زيّ العبوديّة، فإذا لزم طريق العبوديّة استوجب ذلك رضي ربه، ولذا عقّب قوله: «راضية» بقوله: «مرضية».

وقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾ تفريع على قوله: ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ وفيه دلالة على أنّ صاحب النفس المطمئنة في زمرة عباد الله حائز مقام العبوديّة، وذلك أنّه لما اطمأن إلى ربه انقطع عن دعوى الاستقلال ورضي بما هو الحقّ من ربه، فرأى ذاته وصفاته وأفعاله ملكاً طلقاً لربه، فلم يرد فيما قدر وقضى ولا فيما أمر ونهى إلاّ ما أَرَادَهُ ربه، وهذا ظهور العبوديّة التامّة في العبد.

ففي قوله: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ تقرير لمقام عبوديتها، وفي قوله: ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ تعيين لمستقرّها. وفي إضافة الجنّة إلى ضمير التكلّم تشريف خاصّ، ولا يوجد في كلامه - تعالى - إضافة الجنّة إلى نفسه - تعالى وتقدّس - إلاّ في هذه الآية.

أمّا فضيلة الرّضا في النصوص الروائيّة فهي كثيرة:

• روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله سأل طائفة من أصحابه: ما أنتم؟ فقالوا: مؤمنون. فقال: ما علامة إيمانكم؟ قالوا: نصبر عند البلاء ونشكر عند الرّخاء، ونرضى بمواقع القضاء. فقال صلّى الله عليه وآله: مؤمنون وربّ الكعبة. وفي خبر آخر أنّه قال: «حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء»^(١).

• وقال صلّى الله عليه وآله أيضاً: «إذا أحبّ الله عبداً ابتلاه، فإن صبر

(١) مقامات القلب: ج ١، ص ٢٣٠.

اجتباؤه، فإن رضي اصطفاؤه»^(١).

• وعن ابن سنان عمّن ذكره عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قلت له: بأيّ شيء يُعلم المؤمن أنّه مؤمن؟ قال: «بالتسليم لله والرضا فيما ورد عليه من سرور أو سخط»^(٢).

• وعن عمرو بن نهيك بيّاع الهروي قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: قال الله عزّ وجلّ: «عبدني المؤمن لا أصرفه في شيء إلاّ جعلته خيراً له، فليرض بقضائي وليصبر على بلائي، وليشكر نعمائي، أكتبه يا محمّد من الصديقين عندي»^(٣).

• وعن أبي حمزة الثمالي عن عليّ بن الحسين عليهما السلام قال: «الصبر والرضا عن الله رأس طاعة الله، ومن صبر ورضي عن الله فيما قضى عليه فيما أحبّ أو كره، لم يقض الله عزّ وجلّ له فيما أحبّ أو كره إلاّ ما هو خيرٌ له»^(٤).

الرضا لغةً واصطلاحاً

الرضا منّا موافقة النفس لفعل من الأفعال من غير تضادّ وتدافع، يُقال: رضي بكذا أي وافقه ولم يمتنع منه، ويتحقّق بعدم كراهته إيّاه، سواء أحبّه أو لم يحبّه ولم يكرهه، فرضى العبد عن الله هو أن لا يكره بعض ما يريدّه الله، ولا يحبّ بعض ما يبغضه، ولا يتحقّق إلاّ إذا

(١) مقامات القلب: ص ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦٢، الحديث: ١٢.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦١، الحديث: ٦.

(٤) المصدر نفسه: ج ٢ ص ٦٠، الحديث: ٣.

رضي بقضائه تعالى وما يظهر من أفعاله التكوينية، وكذا بحكمه وما أَراده منه تشريعاً. وبعبارة أخرى إذا سلّم له تعالى في التكوين والتشريع، وهو الإسلام والتسليم لله سبحانه.

أمّا في كلمات العرفاء، فإنّ الرضا يعتبر المحور الذي تدور حوله أخلاق الصوفي، فمنه ينبع التوكّل على الله، والزهد في الدُّنيا، والرضا يورث السكينة في القلوب والاطمئنان إلى أحكام قضاء الله، وهو صنو المحبّة بل هو ثمرتها، لأنّ شأن المحبّ أن يرضى بكلّ ما يفعله المحبوب لأنّه منّة من الله على العبد.

من هنا عُرّف في كلماتهم بأنّه «رفع كراهة القلب للمقدّرات واستعذاب صعوبات أحكام القضاء والقدر» وأنّه «سكون القلب تحت جريان الحكم» أو أنّه «استقبال الأحكام بالفرح»^(١)، أو أنّه «سرور العبد من الحقّ تعالى وإرادته وتقديراته»^(٢).

ولعلّ أجمع تعريف له ما ذكره الأنصاري في «منازل السائرين»: «الرضا، اسم للوقوف الصادق حيث ما وقف العبد، لا يلتمس متقدّماً ولا متأخراً، ولا يستزيد مزيداً، ولا يستبدل حالاً. وهو من أوائل مسالك أهل الخصوص وأشقّها على العامّة».

المراد بـ «الوقوف الصادق» الوقوف مع مراد الله تعالى، بحيث لا يخالجه إرادة منه ولا يعارضه داعية واختيار، ولا يعتريه تردّد. ومعنى «حيث ما وقف العبد» في أيّ حال وأيّ مقام أوقفه الله تعالى وأقامه،

(١) الفناء عند صوفيّة المسلمين والعقائد الأخرى: ص ٤٣٨.

(٢) شرح حديث جنود العقل والجهل، مؤسسة الأعلمي، بيروت: ص ١٥٠.

لا يختار حالاً على حال ومقاماً على مقام لانسلاخه عن اختياره.

وقوله: «ولا يلتبس متقدماً ولا متأخراً» أي لا يسأل التقدم في السلوك ولا التأخر عنه. وعبر بالالتماس وهو الطلب ممن هو مثله في الرتبة، إشارة إلى أنه لا يطلب أيضاً من الخلق حاجة لتصحيح رضاه بأحكام الله كلها، ولو أراد طلب التقدم من الله تعالى لقال: «ولا يسأل متقدماً ولا متأخراً» فإن الطلب من الأعلى يسمى مسألة ودعاء، والطلب من المساوي في الرتبة يسمى التماساً، والطلب ممن هو أنزل رتبة يسمى أمراً، ومعنى «ولا يستزيد مزيداً» أي لا يطلب زيادة رتبة على ما هو فيه. «ولا يستبدل حالاً» أي لا يطلب أن يبدل حالاً بحال؛ لأن كل ذلك اختيار، وقد ترك اختياره إلى اختيار الحق تعالى.

وإنما كان الرضا من «أوائل مسالك أهل الخصوص» لأن سلوكهم في الفناء في التوحيد بذواتهم وإنياتهم، والرضا هو فناء الإرادة في إرادة الحق تعالى، وفناء الصفة قبل فناء الذات. وإنما كان أشقها على العامة، لأن فناء الإرادة لا يكون إلا بترك الحظوظ، وهو على العامة في غاية المشقة.

والحاصل أن مقام الرضا عند الصوفيّة جميعاً من المقامات التي لا يصل إليها السالك إلا بعد أن تصفو نفسه عن طريق التوبة والطاعة والإخلاص، وترتقي من حال النفس الأمّارة إلى مقام النفس اللوامة، ثم إلى مقام النفس الملهمة، حتى تصل إلى مقام النفس المطمئنة فالراضية فالمرضية.

ومن أهم آثار هذا المقام أنه يصفّي نفس المريد من العلائق

الدينيّة، فلا يحزن على فوات شيء منها، بل قد يبلغ به التفويض التامّ لله أن يجد في قلبه سروراً إذا ما حصل به قضاء، وعلى هذا يبيّن «ابن عجيبة» أنّ الرضا هو «أساس ترويض النفس على تلقّي المهالك بوجه ضاحك أو سرور يجده القلب عند حلول القضاء، أو ترك الاختيار على الله فيما دبّر أو أمضى»^(١).

مما تقدّم اتّضح أنّ علامات الرضا هي:

- ترك الاختيار قبل القضاء.
- فقدان المداراة بعد القضاء.
- هيجان الحبّ في حشو البلاء^(٢).

درجات الرضا

أمّا درجات الرضا فهي كما يذكرها الأنصاري ثلاث:

«الدرجة الأولى: رضا العامّة، وهو الرضا بالله ربّاً، وبسخط عبادة ما دونه، وهذا قطب رحي الإسلام، وهو يطهرّ من الشرك الأكبر. وهو يصحّ بثلاث شرائط: أن يكون الله عزّ وجلّ أحبّ الأشياء إلى العبد، وأولى الأشياء بالتعظيم، وأحقّ الأشياء بالطاعة».

والمراد أن لا يرضى إلاّ بربوبية الله تعالى، ولا يتخذ ربّاً سواه، ولا يرضى إلاّ بعبادة الله ويسخط عبادة ما دونه، قال تعالى: ﴿الرَّكَتُوبُ

(١) مصطلحات التصوّف لابن عجيبة، مصدر سابق: ص ٨.

(٢) عبد القادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحقّ، القاهرة، مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة،

سنة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م: ج ١ ص ١٥٦.

أَحْكَمَتْ عَيْنُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ * أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ^(١)، فهي تبين أن الآيات القرآنية على احتوائها تفاصيل جميع المعارف الإلهية والحقائق الحقّة، تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعها، وهي الأساس الذي بُني عليه ببيان الدّين، وهو توحيده تعالى توحيد الإسلام، بأن يعتقد أنّه تعالى هو ربّ كلّ شيء لا ربّ غيره، ويسلّم له من كلّ وجهة فيوفي له حقّ ربوبيّته، ولا يخشع في قلب ولا يخضع في عمل إلاّ له جلّ أمره.

والمراد من «الشرك الأكبر» هنا عبادة مخلوق لمخلوق، و«الشرك الأصغر» إثبات فعل من الأفعال لغير الله تعالى، ولا شكّ أنّ هذه الدرجة من الرضا تطهّر من القسم الأوّل.

وأما شرائط هذه الدرجة، فالشرط الأوّل يصحّح الإيمان من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾^(٢)، والثاني يصحّح مقام الإحسان، لأنّ من يراه حاضراً عظّمه أشدّ تعظيم، ويراه أولى بالتعظيم من كلّ شيء، والثالث يصحّح مقام الإسلام؛ لأنّ المسلم لا يطيع أحداً طاعته لله تعالى.

«والدرجة الثانية: الرضا عن الله تعالى، وبهذا الرضا نطقت آيات التنزيل وهو الرضا عنه في كلّ ما قضى، وهذا من أوائل مسالك أهل الخصوص. ويصحّ بثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد، وبسقوط الخصومة مع الخلق، وبإخلاص من المسألة والإلحاح».

(١) هود: ١ و ٢.

(٢) البقرة: ١٦٥.

تكرّر في القرآن الكريم أنّ المؤمنين يرضون عن الله سبحانه، قال تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرٰى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خٰلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(١)، ومن الواضح أنّ الرضا عنه تعالى لا يكون إلا بالرضا عن كلّ ما قدّر وقضى، كما تقدّم في قوله عليه السلام: «رأس طاعة الله الصبر والرضا عن الله فيما أحبّ العبد أو كره».

وإنّما كان «هذا من أوائل مسالك أهل الخصوص» لأنّ من رضي عن الله بكلّ ما قضى وقدر، فقد خرج عن حظوظه وفنت إرادته في إرادة الله، ومقام الخصوص الخروج عن النفس بفنائها في الله، والخروج عن الصفة أوّل مسالك الخروج عن الموصوف ومبدئه.

ومعنى «استواء الحالات عند العبد» هو أن لا يفرح بحصول مرغوب ولا يحزن بفواته، ولا يساء ولا يغتمّ بوقوع مكروه ولا يفرح بزواله، ويتساوى عنده النعمة والبلاء والشدة والرخاء والسراء والضراء؛ لأنّه يريد بإرادة الله تعالى لا بإرادة نفسه، ومن هذه صفته يرى كلّ ما أصابه بإرادة الله تعالى.

عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «عجبت للمرء المسلم لا يقضي الله عزّ وجلّ له قضاءً إلاّ كان خيراً له، وإن قرض بالمقاريض كان خيراً له، وإن ملك مشارق الأرض ومغاربها كان خيراً له»^(٢).

(١) المائدة: ١١٩.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٢، الحديث: ٨.

من هنا يرى كلّ ما قسّم له واصلاً إليه، وكلّ ما لم يقدر له ممتنع الحصول له، فلا يلجّ في المسألة ولا يسأل أحداً شيئاً، إلّا إذا ظنّ أنّ المطلوب يمكن أن يكون موقوفاً على السؤال، فسأل وأجمل في السؤال والطلب.

وهذا المقام لا يحصل للإنسان إلّا بعد أن يكون أعلم الناس بالله تعالى، عن ليث المرادي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إنّ أعلم الناس بالله أرضاهم بقضاء الله عزّ وجلّ»^(١) وذلك لأنّ الرضا به ثمرة المحبّة، والمحبّة تابعة للعلم به تعالى، فكّلما زاد العلم زادت المحبّة، وكّلما زادت المحبّة زاد الرضا به، ألا ترى أنّ المحبّة إذا بلغت حدّ الكمال وجد المحبّ كلّما صدر من الحبيب لذيذاً موافقاً لطبعه، وإن كان كريهاً بالنسبة إلى الغير. وبهذا يتّضح أنّ للرضا بقضاء الله وقدره مراتب متعدّدة قابلة للشدّة والضعف، وذلك لأنّ الرضا تابع للعلم والمعرفة، وحيث إنّهما لهما مراتب مختلفة، فيكون الرضا أيضاً كذلك.

معنى رضا الله عن عبده

يعدّ رضاه تعالى من أوصافه الفعلية دون الذاتية، فإنّه لا يوصف لذاته بما يصير معه معرضاً للتغيير والتبدّل، كأن يعرضه حال السخط إذا عصاه ثمّ الرضا إذا تاب إليه، وإنّما يرضى ويسخط بمعنى أنّه يعامل عبده معاملة الراضي من إنزال الرحمة وإيتاء النعمة، أو معاملة الساخط من منع الرحمة وتسليط النعمة والعقوبة. ولذلك كان من

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٠، الحديث: ٢.

الممكن أن يحدث له الرضا ثم يتبدل إلى السخط أو بالعكس.

ورضاه سبحانه عن عبده، قد يكون رضىً عن أعمالهم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾^(٢)، وقد يكون عن أنفسهم وذواتهم كما في مورد الآية ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(٣) حيث دلّ على أنّ الله يرضى عن أنفسهم، وبين القسمين من الرضا فرق، فإنّ رضاك عن شيء هو أن لا تدفعه بكرهية، ومن الممكن أن يأتي عدوك بفعل ترضاه وأنت تسخط على نفسه، وأن يأتي صديقك الذي تحبه بفعل لا ترضاه.

ثم إنّ رضاه تعالى لا يتعلّق بأنفسهم ما لم يحصل غرضه - جلّ ذكره - من خلقهم وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٤)، فالعبودية هي الغرض الإلهي من خلق الإنسان، فالله سبحانه إنّما يرضى عن نفس عبده إذا كان مثلاً للعبودية، أي أن يكون نفسه نفس عبد الله الذي هو ربّ كلّ شيء، فلا يرى نفسه ولا شيئاً غيره إلاّ مملوكاً لله، خاضعاً لربوبيّته لا يؤوب إلاّ إلى ربّه ولا يرجع إلاّ إليه كما قال في سليمان وأيوب ﴿نَعَمْ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^(٥).

ولا يصل الإنسان إلى مقام أن يرضى الله تعالى عنه، إلاّ إذا بلغ طهارة النفس من الكفر بمراتبه، وعن الاتّصاف بالفسق كما قال تعالى:

(١) الزمر: ٧.

(٢) طه: ١٠٩.

(٣) المائدة: ١١٩.

(٤) الذاريات: ٥٦.

(٥) ص: ٣٠ و ٤٤.

﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^(١) وقال: ﴿فَاتَّ اللَّهُ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ
الْفَاسِقِينَ﴾^(٢).

ومن آثار هذا المقام أنَّ العبودية إذا تمكَّنت من نفس العبد ورأى ما يقع عليه بصره وتبلغه بصيرته مملوكاً لله خاضعاً لأمره، فإنَّه يرضى عن الله، وذلك لأنَّه يجد أنَّ كلَّ ما آتاه الله فإنَّما آتاه من فضله من غير أن يتحتَّم عليه فهو جودٌ ونعمة، وأنَّ ما منعه فإنَّما منعه عن حكمة ومصلحة، وهذا غاية السعادة الإنسانية بما هو عبد، ولذلك ختم الكلام بقوله: ﴿ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٣).

«والدرجة الثالثة: الرضا برضا الله تعالى، فلا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضاً، فيبعثه على ترك التحكُّم وحسم الاختيار وإسقاط التمييز ولو أدخل النار».

معنى الرضا برضا الله تعالى هو محو الحقِّ تعالى صفات العبد بصفاته، فتقوم إرادة الحقِّ مقام إرادة العبد، ورضاه مقام رضاه، وسخطه مقام سخطه، فلا يرى العبد لنفسه رضى ولا سخطاً، بل يكون إرادة العبد فرع إرادة الله تعالى كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٤)، ورضاه فرع رضاه وكذلك سخطه وجميع صفاته.

وقوله: «فيبعثه» أي رضاه برضا الله؛ يعني قيام رضا الله مقام رضاه

(١) الزمر: ٧.

(٢) التوبة: ٩٦.

(٣) المائدة: ١١٩.

(٤) الإنسان: ٣٠، التكوثر: ٢٩.

«على ترك التحكّم» أي الحكم في الأشياء بالتشهيّ والهوى بترجيح شيء على شيء وإيثار أمر دون أمر. وعلى قطع الاختيار، فلا يختار حالاً دون حال، لأنّه مختار باختيار الله فلا اختيار له. ويلزمه إسقاط التمييز، فكلّ ما يختاره الله تعالى له فهو مختار له، حسن عنده، ولو أدخله الله النار لم يميّزها من الجنّة، ولا يختار إلّا النار، ولا يكون ذلك إلّا لأهل المحبّة^(١).

سؤال وجواب

قد يُقال: إنّ رضا العبد وسروره فيما أحبّ سهل لأنّه موافق لطبعه، وأمّا رضاه فيما كرهه فصعب لأنّه مخالف لطبعه، وميله إلى شيء وإلى ضده مشكل، ومن ثمّة ذهب جماعة إلى أنّ الرضا بما يستكرهه الطبع ويخالف هوى النفس - كالبلايا والمصائب - غير ممكن، وغاية ما يمكن هو الصبر عنه.

والجواب عنه: أنّ الرضا ثمرة المحبّة الكاملة، ومحبّة العبد للربّ إذا بلغت حدّ الكمال يمكن أن يرجّح إرادته على إرادة نفسه، بل يمكن أن لا يرى لنفسه مراداً غير مراده تعالى؛ لاستغراقه في بحر المحبّة، أو لأنّ فعل المحبوب مثله محبوب، أو لأنّه لا يجد في نفسه الألم لاشتغال قلبه به وغفلته عن نفسه، فضلاً عن الأمور الموافقة لها، كما أنّ المجاهد لتوغّله في الجهاد قد لا يجد ألم الجراحة، وبالجملّة هو أمرٌ ممكن إلّا أنّه صعب نادر.

(١) ينظر هذه الدرجات في شرح منازل السائرين للقاساني، مصدر سابق: ص ٢٠٤ - ٢٠٩.

هل مقام الرضا يتنافى مع الدّعاء لدفع البلاء؟

قد يُقال إنّ لازم الوصول إلى مقام الرضا، ترك الدّعاء لرفع البلاء وطلب النعماء، لأنّ طلب رفع أمر وارد منه تعالى وحصول غيره ينافي الرضا بما حكم به.

والجواب عنه:

أولاً: بالنقض، وهو أنّ دعاء الأنبياء والأوصياء وحَثُّهم عليه أمرٌ مشهور، وفي الكتب السماويّة وغيرها مذكور، ولا ينكره أحدٌ من أهل الإسلام.

وثانياً: بالمنع، لأنّنا لا نسلم أنّ الطلب المذكور ينافي الرضا، وإنّما المنافي له استكراه النفس بالواردات من عند الله تعالى، والطلب لا يستلزم الاستكراه.

وثالثاً: بالحلّ وهو أنّ الدّعاء عبادة أمر الله تعالى بها غير مرّة، لتضمّنها انكسار القلب وعجزه وتضرّعه وتواضعه وخشوعه، ومخالفة أمر الله تنافي الرضا.

موقع الرضا في المقامات العرفانيّة

عن علي بن هاشم بن البريد عن أبيه قال: قال لي عليّ بن الحسين عليهما السلام: «الزهد عشرة أجزاء، أعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع، وأعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين، وأعلى درجة اليقين أدنى درجة الرضا»^(١).

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٦٢، الحديث: ١٠.

يكشف هذا النص أنّ الرضا فوق اليقين، واليقين فوق الورع، والورع فوق الزهد. وجه الترتيب: «حبّ الدُّنيا رأس كلّ خطيئة»^(١)، فلا بدّ للسالك من الزهد فيها أولاً، ثمّ بعد الزهد يسهل له ترك المعصية، لأنّ المعاصي كلّها عائدة إلى حبّ الدُّنيا، فيحصل له مرتبة الورع، فإذا حصلت هذه المرتبة قرب من الحقّ، فيحصل له مرتبة عين اليقين أو حقّ اليقين. واليقين يوجب المحبّة فيحصل له الرضا؛ لأنّ الرضا لازم للمحبّة وتابع له.

ثمّ إنّ لكلّ واحد من هذه المقامات عشرة أجزاء، كلّ جزء يصدق عليه اسم الكلّ، فلكلّ جزء من الزهد مثلاً زهد، فله أفراد متفاوتة، والظاهر أنّ كلّ جزء فوقانيّ مشتمل على جزء تحتانيّ مع زيادة، فيكون هذا الجزء العاشر من الزهد مثلاً هو الزهد على وجه الكمال، وإنّما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون العاشر جزء من الزهد الكامل كالسوابق.

وإن شئت زيادة توضيح، فنقول على سبيل الإجمال: إنّ كلّ خصلة من خصال الخير ليست لها مرتبة شخصيّة لا تقبل الزيادة والنقصان، بل لها عرض عريض يمكن أن يفرض فيها درجات بعضها فوق بعض، والعلم بتلك الدرجات تفصيلاً وتعييناً ليس في وسعنا وإنّما هو عند أهله، ففرضها عشرة وبيّن مراتبها على سبيل الإجمال، وتفاوت مراتب بعض الخصال على سبيل التفصيل، وأشار بذلك إلى أنّ الرضا فوق الجميع.

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣١، الحديث: ١١.

من ثمّ كان مقام الرضا فوق جميع مقامات السالكين؛ لأنّ الرضا ثمرة المحبّة الكاملة، إذ المحبّة - في الجملة - تكون في كلّ مؤمن مع انتفاء فضيلة الرضا عن أكثرهم، والمحبّة الكاملة ثمرة اليقين بالله وبكمال ذاته وصفاته وصدق مقاله وحسن فعّاله، بحيث يرى كلّ سبب من أسباب المحبّة مختصّاً به، واليقين ثمرة الورع، وهو الإعراض عن كلّ ما يوجب الإثم، والورع ثمرة الزهد وهو الإعراض عن الدُّنيا وزهراتها المانعة من السير إلى الحقّ.

والحاصل أنّ السالك إذا أخذ ما يعنيه وترك ما لا يعنيه، وصل إلى مقام المشاهدة، وإذا وصل إلى هذا المقام يستولي على قلبه المحبّة التامة، وإذا حصلت له المحبّة حصلت له فضيلة الرضا، فيرضى بكلّ ما صدر منه تعالى كما هو شأن المحبّ مع محبوبه.

الفصل الثامن

البُعد العملي في عرفان الإمام

الخميني قدس سره

- خصائص العرفان العملي للإمام الخميني
- أولاً: التوجه إلى الله الغني المطلق.
 - ثانياً: القرآن الكريم المرجع الأساس للعرفان.
 - ثالثاً: الأدعية والمناجاة وسيلة السلوك.
 - رابعاً: الابتعاد عن حب الدنيا.
 - خامساً: اجتناب العزلة.
 - سادساً: التصدي للشأن السياسي والاجتماعي.
 - سابعاً: اختيار الأصدقاء ومعاشرة الصالحين.
- التصنيف التاريخي لمدرسة الإمام العرفانية.
- نصيحة الإمام إلى طلاب العلم والعرفان.

البعد العملي في عرفان الإمام الخميني

هناك بعض الشبهات التي تطال الجانب العرفاني من خلال اتّهامه بالعزلة، ومن خلال إتهامه بأنّ العارف ما إن يبدأ حتّى يصل إلى الجبل، ويطلّ من الجبل على المجتمع، وإلى غير ذلك من الكلام... ولكن تجربة الإمام الخميني قدس سره استطاعت أن تتجاوز كلّ هذه الإشكاليات وذلك من خلال شخصيّته كعارف ربّاني والأبعاد العرفانيّة العملية التي جسّدها في حياته الاجتماعية والسياسية. ولعلّ هذا ما جعل البعض يذهب إلى القول بأنّ الإمام الخميني ليس من أهل العرفان، واستدلّ على ذلك بمشروع الدولة الإسلاميّة الذي سعى إليه فقاد نهضة وأقام دولة بما لا يتلاءم ولا ينسجم مع مسلك العرفاء الذين يعتبرون مثل هذه القضايا والتصدّي لها من شؤون الدُّنيا التي لا يعتني بها العارف.

وهذا الأمر يقودنا إلى البحث والسؤال عن العرفان بأنّه هل هو فعلاً نظرية بلا تطبيق؟ وهل العارف يقتصر بعرفانه على شخصيّته أم ينتقل إلى المجتمع بشكل عامّ؟

ويكاد يكون هذا من أهمّ الأبحاث التي تدخل في صلب البحث العرفاني، لذا يقتضي الحال في الإجابة عن هذه الإشكاليات، وتحديد الأبعاد العرفانيّة في شخصية الإمام الخميني وتمييزها عن غيرها الإشارة إلى الخصائص العامّة للعرفان عند الإمام وتوجيهاته ونصائحه وغيرها من الأمور.

خصائص العرفان العملي للإمام الخميني

من السمات البارزة في شخصية الإمام قدس سره البعد العرفاني الذي تميّز به في كتبه وأحاديثه وخطاباته لدرجة بات الكثيرون يشيرون إليه كواحد من أهل العرفان المميّزين في هذا العصر. وطغت هذه الصبغة على سائر خصائصه كفقيه أو فيلسوف أو صاحب نهضة ثورية كبرى.

إلا أنّ الحقّ يقال بأنّه قدس سره فضلاً عن كونه منتبهاً إلى مدرسة العرفان النظري، لكنّه في الجانب العملي من العرفان يعتبر من المؤسّسين في هذا المجال بحيث لم يسبقه أحد إلى ذلك. فهو - كما تقدم - يتفوّق بمراحل كبرى في الجانب العملي والسلوكي على غيره من أهل العرفان، ولم يسبقه إلى ذلك أحد منهم.

وتبرز خصائص العرفان العملي عند الإمام في جملة أمور نذكرها في ضوء ما ورد عنه في رسائله العرفانية منها:

أولاً: التوجّه إلى الله الغني المطلق

وهذه أولى الخطوات بل الركيزة الأساس التي ينطلق منها الإنسان نحو الحقّ سبحانه وتعالى حينما يستشعر بذاته أنّه الفقير المحتاج في وجوده وكماله إلى الغني المطلق بذاته، ومن هنا ينطلق قدس سره في وصيّته لولده بضرورة استشعار هذا المعنى واستحضاره دائماً في داخله «بُنيّ أحمد - رزقك الله هدايته - : إعلم، أنّ العالم سواء كان أزليّاً وأبديّاً أو لا، وسواء كانت سلاسل الموجودات غير متناهية أو لا، فإنّها جميعاً محتاجة، لأنّ وجودها ليس ذاتياً لها، ولو تفكّرت،

وأحطت عقلياً بجميع السلاسل غير المتناهية فإنك ستدرك الفقر الذاتي والاحتياج في وجودها وكمالها إلى الوجود بذاته والذي تمثل كمالاته عين ذاته»^(١)، وهذا الفقر والاحتياج هو أمر فطريّ موجود في داخل كلّ فرد، ويلهج لسانه بذلك دون أيّ تردد «ولو تمكّنت من مخاطبة سلاسل الموجودات المحتاجة بذاتها خطاباً عقلياً وسألتها: أيّتها الموجودات الفقيرة، من يستطيع تأمين احتياجاتكم؟ فإنّها ستردّ جميعاً بلسان الفطرة: «إنّنا محتاجون إلى من ليس محتاجاً بوجوده مثلنا إلى الوجود والذي هو كمال الوجود»^(٢).

وهذه هي الفطرة التوحيدية التي خلق الله تعالى الإنسان على أساسها، لكن الإنسان بطبيعته المتكبّرة والمتجبّرة قد يظنّ في بعض الأحيان - كما لو كثرت النعم عليه - بأنّه غنيّ غير محتاج، فيحذر الإمام من هذا الاعتقاد الفاسد «والمخلوقات الفقيرة بذاتها لن تبدّل إلى غنيّة بذاتها، فمثل هذا التبدّل غير ممكن الوقوع، ولأنّها فقيرة بذاتها ومحتاجة فلن يستطيع سوى الغنيّ بذاته من رفع فقرها واحتياجها»^(٣).

ولكي تستغني عن ما سوى الله «ارتبط بالغنيّ المطلق حتّى تستغني عمّن سواه، واطلب التوفيق منه حتّى يجذبك من نفسك ومن جميع من سواه»^(٤).

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٢.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٣.

ثانياً: القرآن الكريم المرجع الأساس للعرفان

القرآن الكريم بالنسبة إلى الإمام الخميني قدس سرّه «كتاب معرفة الله ومعرفة طريق السلوك إليه تعالى»^(١)، وأمّا من ناحية تضمّنه لحقائق العرفان «فإنّ القرآن الكريم اشتمل على حقائق ومعارف لم تكن معروفة آنذاك في العالم أجمع فضلاً عن المحيط الذي نزل فيه»^(٢).

ويذهب الإمام إلى ما هو أبعد من ذلك بحيث يعتبر العرفان ومسائله من معجزات القرآن «وإنّ من أعظم وأسمى معاجزه هي هذه المسائل العرفانيّة العظيمة التي لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان»^(٣).

وفي إشارة منه إلى كون العرفان يأخذ منابعه من القرآن وليس من آثار السابقين يقول: «والحال أنّ عرفاء الإسلام العظام إنّما أخذوا ما قالوه منه، فكلّ شيء أخذوه من الإسلام ومن القرآن. فالمسائل العرفانيّة الموجودة في القرآن الكريم ليست موجودة في أيّ كتاب آخر»^(٤).

وهذه المعارف التي تميّز بها القرآن الكريم وانفرد بها انعكست بدورها على شخصيّة الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله حتّى صار ذلك من معجزاته الكبرى «وإنّها لمعجزة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله إذ كان على درجة عالية من المعرفة بالله تعالى بحيث إنّ الباري جلّ وعلا كان يوضح له أسرار الوجود، وكان هو صلّى الله عليه وآله بدوره يرى الحقائق بوضوح ودون أيّ حجاب، وذلك بعروجه وارتقائه قمّة كمال الإنسانية وفي ذات الوقت كان حاضراً في جميع أبعاد الإنسانيّة

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥.

ومراحل الوجود»^(١).

ومن هنا يوجّه الإمام نصيحته إلى ابنه بضرورة التعرّف على كتاب الله المجيد، ولو بالقراءة لأنّه الطريق إلى الله «بني: تعرّف إلى القرآن - كتاب المعرفة العظيم - ولو بمجرد قراءته، واجعل منه طريقاً إلى المحبوب، ولا تتوهم أنّ القراءة من غير معرفة لا أثر لها، فهذه وساوس الشيطان، فهذا الكتاب كتابٌ من المحبوب إليك وإلى الجميع - وكتاب المحبوب محبوبٌ وإن كان العاشق المحبّ لا يدرك معنى ما كُتب فيه... واعلم أنّنا لو أنفقنا أعمارنا بتمامها في سجدة شكر واحدة على أنّ القرآن كتابنا لما وفّينا هذه النعمة حقّها من الشكر»^(٢).

ثالثاً: الأدعية والمناجاة وسيلة السلوك

ليست الرياضات الروحية وحدها السبيل إلى سلوك الطريق إلى الله تعالى، بل هناك ما هو أرفع شأنًا منها وأسمى وأرقى في نظر الإمام الخميني، ونعني بذلك الأدعية الماثورة عن أئمة أهل بيت العصمة عليهم السلام، فهي أعظم دليل يرشد إلى معرفته سبحانه وتعالى «إنّ الأدعية والمناجاة التي وصلتنا عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، أعظم دليل يرشد إلى معرفة الله جلّ وعلا، وأسمى وسيلة لسلوك طريق العبودية، وأرفع رابطة بين الحقّ والخلق»^(٣) وهي بما تحتويه من مضامين عالية ومعارف كبرى تمثّل أرقى وسيلة للأُنس بالله تعالى

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٧.

«كما أنّها تشتمل في طيّاتها على مختلف المعارف الإلهيّة وتمثّل أيضاً وسيلة ابتكرها أهل بيت الوحي للأنس بالله جلّت عظمته، فضلاً عن أنّها تمثّل نموذجاً لحال أصحاب القلوب وأرباب السلوك»^(١).

وكما هو الحال في نظره إلى القرآن الكريم واعتباره نعمة إلهيّة كبرى فكذا الحال بالنسبة إلى الأدعية التي ينبغي النظر إليها بهذا المستوى وعدم الاكتراث بما يقوله البعض من الجاهلين بحق هذه الأدعية: «فلا تصدّنك وساوس الغافلين الجاهلين، على التمسك أو الأنس. إننا لو أمضينا أعمارنا بتمامها نقدّم الشكر على أنّ هؤلاء المتحرّرين من قيود الدُّنيا والواصلين إلى الحقّ هم أئمّتنا ومرشدونا لما وفيّا هذا الأمر حقّه»^(١).

وفي نظرنا أنّه من الطبيعي جداً أن يعتبر الإمام الخميني أنّ الركيزة الأساس والمنطلق الصحيح للسلوك إلى الله إنّما يتمّ عن طريق القرآن وأهل بيت العصمة عليهم السلام وذلك عملاً بالوصيّة الكبرى التي استودعها فينا رسول الله صلّى الله عليه وآله عندما طلب من أئمّته اللجوء إليهما فيما روي عنه في حديث الثقلين.

رابعاً: الابتعاد عن حبّ الدُّنيا

قد يحاول الإنسان في عالم الدُّنيا السلوك في الطريق الصحيح الموصل إلى الله ولكنه سيواجه الكثير من العقبات التي تحول دون ذلك، فالشيطان توعّد عباد الله الصالحين بأن يحرفهم عن الصراط

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ١٧.

المستقيم، ورسم الإسلام في سبيل تحقيق المنهج السليم لعبادة الله سبحانه وتعالى جملة أمور على أنها عقبات ووضع على رأسها حبّ الدُّنيا، وفي وصيّته يؤكّد الإمام هذا المعنى واعتبار حبّ الدُّنيا رأس الموبقات ومصدر الخطيئات ومصدر الشقاء والعذاب «إنّ السبب الرئيس للندم وأساس ومنشأ جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك ورأس جميع الخطايا والذنوب إنّما هو حبّ الدُّنيا الناشئ من حبّ النفس»^(١)، وإذا كان هنا تحذير من حبّ الدُّنيا فإنّ هذا لا يعني أنّ الدُّنيا مذمومة بالمطلق وإنّما هناك موازين على أساسها تكون الدُّنيا مبعوضة و إلاّ فإنّه «ينبغي القول أنّ عالم الملك ليس مبعوضاً ولا مذموماً في حدّ ذاته، فهو تجلّي الحقّ ومقام ربوبيّته تعالى ومهبط ملائكته ومسجد ومكان تربية الأنبياء والأولياء عليهم السلام ومحراب عبادة الصالحاء وموطن تجلّي الحقّ على قلوب عاشقي المحبوب الحقيقي.

إذن الدُّنيا المذمومة هي في داخلك أنت.. وجميع المخالفات لأوامر الله وجميع المعاصي والجرائم والجنايات التي يبتلي بها الإنسان، كلها من «حبّ النفس» الذي يولّد «حبّ الدُّنيا» وزخارفها وحبّ المقام والجاه والمال ومختلف الأمانى»^(١).

خامساً: اجتناب العزلة

هل حقيقة العرفان والسلوك هي الانزواء والعزلة والتفرّغ لشؤون العبادة، والابتعاد عن قضايا المجتمع، والتخلّي عن واجب هداية الناس

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ٢٠.

وإرشادهم وتعليمهم، وعدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الأمور التي يعتبرها البعض أساساً في العرفان؟

هذه الأسئلة أو الاشتباهاات وغيرها أجاب عنها الإمام بمنتهى الوضوح والصراحة، وأزال الالتباس عنها، وكشف عن غوامضها.

فرسول الله صلى الله عليه وآله وصل إلى مرتبة رأى فيها الحقائق بوضوح ودون أي حجاب، وذلك بعروجه وارتقائه قمة كمال الإنسانية ومع ذلك فإنه «في ذات الوقت كان حاضراً في جميع أبعاد الإنسانية، ومراحل الوجود، فمثل بذلك أسمى مظهر ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾^(١)، كما سعى إلى رفع جميع الناس للوصول إلى تلك المرتبة، وكان يتحمّل الآلام والمعاناة حينما كان يراهم عاجزين عن بلوغها»^(٢).

فالطريق إلى الله لا ينفصل عن واجب كبير أُلقي على كاهل الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وهو واجب الهداية للبشرية، فكان المقام الذي وصل إليه أسمى وأرقى بسبب هذه الهداية: «إنّ أولئك الذين بلغوا هذا المقام أو ما يماثله، لا يختارون العزلة عن الخلق أو الانزواء، فهم مأمورون بإرشاد وهداية الضالّين إلى هذه التجليات»، أمّا غير الأنبياء فإنّهم وإن وصلوا إلى ما وصلوا لكنهم لم يرتقوا إلى هذا المقام لأنّهم لم يقوموا بهذا الواجب العظيم «وإن كانوا قد حازوا مرتبة ومقاماً عظيماً إلاّ أنّهم لم يبلغوا الكمال المطلوب»^(٣).

(١) الحديد: ٣.

(٢) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٦.

وللتأكيد على شرف وقداسة هذا الواجب، فإنّه ذو فوائد جليّة منها «أنه سيُعينك - وأنت تسلك الطريق إليه»^(١). وما إغفال هذا الواجب وعدم الاكتراث به إلّا نتيجة الجهل. لذلك عليك أن «تعلم بأنّ خدع النفس الأمارّة بالسوء وشيطان النفس والمحيط كثيرة، فما أكثر ما يتعد الإنسان عن الله باسم الله واسم الخدمة لخلق الله، ويُساق نحو نفسه وآمالها؛ لذا كانت مراقبة النفس ومحاسبتها في تشخيص طريق الأنانيّة عن طريق الله من جملة منازل السالّكين»^(٢). فإذاً العزلة في نظر الإمام قد يكون منشأها الأنانيّة، وهذا أخطر ما فيها من تداعيات على الإنسان.

وأخيراً فإنّ الإمام يخلّص إلى نتيجة يرى أنّه من الواجب أن يعتبرها هديّة يوجّهها كنصيحة لكلّ العارفين والسالّكين «لا تتنصّل من مسؤوليتك الإنسانيّة في خدمة الحقّ في صورة خدمة الخلق»^(٣).

سادساً: التصديّ للشأن السياسي والاجتماعي

من القضايا المتفرّعة عن مسألة موقف الإسلام والمدرسة العرفانيّة - من العزلة والانزواء، قضية التصديّ للشأن السياسي وقضايا الدولة والحكومة وغيرها.

ولعلّ هذه القضية من الأمور والمميّزات التي اختصّ بها الإمام الخميني كعارف ربّاني استطاع أن يُدخل إلى المنهج أو المسلك العرفاني عملية الانخراط في هذه البيئة واعتبارها من الأمور التي

(١) المظاهر العرفانية، مصدر سابق: ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٤.

توصل إلى مقام القُرب الإلهي «وما أكثر ما يرتقي المتصدّي لشؤون الحكومة فيحظى بلبّ قُرب الحقّ لما يحمله من دافع إلهيّ كداود وسليمان عليهما السلام بل وأفضل منهما منزلة، كالنبي الأكرم صلّى الله عليه وآله وخليفته بالحقّ علي بن أبي طالب عليه السلام وكالمهديّ أرواحنا لمقدمه الفداء في عصر حكومته العالميّة»^(١)، فإذا كانت مهمّة الأنبياء والأوصياء يدُخل في نطاقها القيام والنهوض بأعباء إقامة حكم الله على الأرض، فأيّ شرف بعد هذا الشرف، وأيّ مرتبة أسمى من هذه المرتبة.

ثمّ إنّ الإمام يربط هذه المسؤولية بالدافع الذي يكمن وراءها والنوايا الكامنة في النفس الإنسانية «إنّ الميزان في الأعمال هو النوايا التي تستند إليها، فلا الاعتزال الصوفي دليلٌ على الارتباط بالحقّ، ولا الدخول في خضمّ المجتمع وإقامة الحكومة شاهد على الانقطاع عن الحقّ.. فميزان العرفان والحرمان إذن هو الواقع...»^(٢).

سابعاً: اختيار الأصدقاء ومعاشرة الصالحين

في تعاليم الإسلام وإرشاداته وتوجيهاته إلى الفرد المسلم السعي إلى معاشرة أهل الإيمان والصلاح وقد تواترت الأحاديث واستفاضت في هذا المجال والتي يجمعها محور أساس وهو كيفية اختيار الصديق لدرجة نجد معها تفصيلات في شروط العشرة وآدابها ومواصفات الصديق وغيرها من الأمور، والإسلام إنّما يشدّد على هذه المسألة

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٣ - ٦٤.

نظراً لما يكتسبه الإنسان من عادات سواء كانت صالحة أم فاسدة من خلال المعاشرة، ومن هنا فإنّ الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه لم يغفل عن التنبيه على ذلك في وصيته لولده السيد أحمد «بني: من الأمور التي أودّ أن أوصيك بها وأنا على شفا الموت، أصعد الأنفاس الأخيرة: أن تحرص - ما دمت متمتعاً بنعمة الشباب - على دقة اختيار من تعاشرهم وتصاحبهم، فليكن انتخابك للأصحاب من بين أولئك المتحرّرين من قيود المادّة، والمتديّنين المهتمّين بالأمور المعنويّة، ممّن لا يغرّهم زخارف الدُّنيا ولا يتعلّقون بها، ولا يسعون في جمع المال وتحقيق الآمال في هذه الدُّنيا أكثر ممّا يلزم أو أكثر من حدّ الكفاية، وممّن لا تلوّث الذنوب مجالسهم ومحافلهم، ومن ذوي الخلق الكريم»^(١)، فهذه جملة مواصفات وشروط يضعها الإمام أمام كلّ مسلم في سبيل تحقيق وبناء العلاقات الاجتماعية السليمة بين الأفراد، ويشير الإمام إلى الأسباب التي تقف وراء التركيز على هذه المسألة «فإنّ تأثير المعاشرة على الطرفين من صلاح وإفساد أمرٌ لا شكّ في وقوعه»^(٢).

وفي مجال آخر يوجّه الإمام عنايته إلى مجالس البطالين وضرورة الابتعاد عنها «إسع أن تتجنّب المجالس التي تُوقع الإنسان في الغفلة عن الله فإنّ ارتياد مثل هذه المجالس قد يؤدي إلى سلب الإنسان التوفيق»^(٢).

(١) المظاهر العرفانيّة، مصدر سابق: ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

التصنيف التاريخي لمدرسة الإمام العرفانية

لا يمكن اعتبار الإمام الخميني في منهجه صاحب مدرسة عرفانية مستقلة بل هو امتداد وحلقة على خط المدرسة العرفانية، ولم يضيف الإمام أي شيء على نفس المدرسة العرفانية التي وضع أسسها محيي الدين بن عربي في كتاب فصوص الحكم، وبحسب التسلسل التاريخي الذي نراه في الحكمة المتعالية فإن السيد الإمام الخميني يعتبر امتداداً لتلك المدرسة من الناحية الفلسفية سواء بالنسبة لمدرسة الحكمة المتعالية أم المدرسة العرفانية.

أمّا ما ورد من إشارات في كلمات الإمام الخميني في الرسائل التي بعث بها إلى بعض أقربائه أو قريباته وفيها ما مضمونه: «لا أسفار ملا صدرا ولا فصوص ابن عربي أو صلتني إلى الله...»^(١)، والتي يفهم منها أنه لا يدعو إلى هذه الكتب بعينها، فإن مراد الإمام القول بأنّ الكمال المطلوب للإنسان والسلوك إلى الله لا يتحقق من خلال حفظ اصطلاحات الحكمة المتعالية، أو اصطلاحات العرفان النظري، واصطلاحات الفصوص، وكذا اصطلاحات كلّ العلوم، وإنّما الكمال أن تبدأ المسيرة إلى الله سبحانه وتعالى، أمّا معرفة الاصطلاح بلا

(١) هذا المضمون ورد نصّه في رسالة الإمام إلى السيدة فاطمة، وفيه «.. فقد حالت «الأسفار الأربعة» بطولها وعرضها بيني وبين السفر إلى المحبوب، ولم أحصل على أيّ فتح من «الفتوحات» - إشارة إلى كتاب الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي - وحرمت أيّة حكمة من «فصوص الحكم» - إشارة إلى كتاب فصوص الحكم لابن عربي - ، فما بالك بما سوى ذلك مما له قصّةٌ محزنة لحاله» - رسائل الإمام العرفانية، مصدر سابق: ص ٩٨.

سلوك، وبلا عمل، وبلا سير، وبلا ارتباط بالشرعية في الناحية العملية فكلّ ذلك هباء منثور، لأن العلم يدعو إلى العمل فإن أجابه و إلا ارتحل.

وإلا فإنّ الإمام كغيره من الكثيرين في عصرنا الحاضر يعتبر أنّ مدرسة صدر المتألهين أو مدرسة الحكمة المتعالية هي القاعدة التأسيسية للاتجاهات الفلسفية المعاصرة، لذلك فإنّ البحث أو الوقوف على المعالم الأساسية للرؤية الفلسفية والعرفانية للإمام الراحل، وكذا لتلامذة الإمام إنّما تكمن في الغوص عمقاً في مدرسة صدر الدّين الشيرازي وغيره من العلماء والعرفاء.

نصيحة الإمام إلى طلاب العلم والعرفان

تنطوي كلمات العرفاء وأقوالهم على جملة من الاصطلاحات هي رموز وألفاظ لا يمكن التعرّف على حقائقها إلاّ من خلال دراسة مطالب العرفانيّين والمعرفة التامّة والإحاطة الشاملة برموزهم واصطلاحاتهم، وهذا الأمر سبّب الكثير من الاتّهامات لأهل العرفان وصل بعضها إلى حدّ التكفير، ومن هنا فإنّ الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه - وهو العارف والخبير والبصير بما يريده أهل المعرفة الصادقة - يوجّه بعض النصائح؛ حذراً من الوقوع في الاتّهام الباطل، ويجعل من الشيخ الرئيس أبي علي سينا مثالا لذلك.

وبعد أن يشير إلى بعض ما ورد في كلمات العارف القاضي سعيد القميّ رضوان الله عليه في جملة من كتبه ورسائله يقول الإمام الخميني: «وفي كلماته الشريفة ما يفيد مقصودنا ويشير إلى مطلوبنا فوق

حدّ الإحصاء.. فمن أراد فليرجع إلى ذلك الكتاب الشريف»^(١).

ولكن الرجوع يجب أن يكون «بعد الفحص الكامل عن مرموزات القوم والرجوع إلى أهله فإنّ لكلّ علم أهلاً»^(١)، لأنّ قراءة مطالبهم من دون الاختصاص بها أو الفهم الكامل لها أو تفسيرها حسب الأهواء الشخصية يوقع في المحذور «وإيّك والرجوع إليه وإلى مثله بأنانيّتك ونفسيّتك فإنّه لا يفيدك شيئاً بل لا يزيدك إلاّ حيرةً وضلالة»^(١).

ثمّ يستشهد الإمام الخميني على مقولته بما جرى في سيرة حياة الشيخ الرئيس:

«ألا ترى أنّ الشيخ الرئيس أبا علي سينا يقول: إنني ما قرأت على الأستاذ في الطبيعيات والرياضيات والطبّ إلاّ شيئاً يسيراً وتكفّلت بنفسي على جلّها في مدّة يسيرة بلا تكلف وظفرت على حلّها بغير تعسّف، وأمّا الإلهيات فما فهمت منها شيئاً إلاّ بعد الرياضات والتوسّل إلى مبدأ الحاجات والتضرّع الجبلي إلى قاضي السؤالات حتى أنّ في مسألة واحدة راجعت أربعين دفعة فما فهمت منها شيئاً حتى أيسّت في حلّ ذلك العلم إلى أن انكشف لي بالرجوع إلى مبدأ الكلّ، مع أنّ خطاياهم في ذلك العلم الأعلى أكثر بكثير، كما يظهر بالمراجعة إلى كتبه.

فإذا كان هذا حال الشيخ الرئيس النابغة الكبرى والأعجوبة العظمى الذي لم يكن له في حدة الذهن وجودة القريحة كفو أحد فكيف بغيره من متعارف الناس.

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ١١٦ - ١١٧.

وهذه نصيحة منّي إلى إخواني المؤمنين لئلا يهلكوا من حيث لا يعلمون»^(١).

وإلى ضرورة عدم جواز التحامل على العرفاء بما يقولونه من غير فهم لمقاصدهم كما هو عادة ودأب البعض، يشير الإمام الخميني في ختام كتابه «مصباح الهداية» بعد أن يذكر بعض مطالب القاضي سعيد القميّ إلى ذلك: «ولعلّك بتوفيق الله وحسن تأييده بعد الإحاطة بما في هذه الرسالة التي لا أظنّك أن سمعت به في غير تلك المقالة يمكنك فهم ما أرمزه ذلك العارف وتأويل ما أجمل ذلك المكاشف، وإياك ثمّ إياك - والله حفيظك في أولاك وأخراك - أن تحمل أمثاله على ظاهرها من غير الغور الكامل إلى غامرها؛ ولا تأخذ بيدك الطعن عليهم من غير فهم مقصدهم كما هو دأب بعض المنتسبين إلى العلم، فإنّهم جعلوا ميزان عدم صحّة المطالب عدم اطلاعهم عليها أو عدم فهمهم إيّاها، فتراهم يتهمون هؤلاء العظماء بكلّ تهمة ويغتابون هؤلاء المكاشفين كلّ الغيبة مع أنّها أشدّ من الزنية تعصّباً منهم تعصّب الجاهلية أعاذنا الله من شرّ الشيطان الذي هو قاطع عن طريق الرحمن»^(٢).

وكما هو معلوم فإنّ الإمام الخميني من أبرز أولئك الذين طالتهم سهام القوم، وأصابته بليّتهم، ولحقت به شرورهم، حيث إنّهم حكموا بنجاسته، وإلى هذا يشير الإمام بما حصل لولده الشهيد السيّد

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مصدر سابق: ص ١١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٦.

مصطفى:

«في مدرسة «الفيضية» شرب ولدي المرحوم «مصطفى» - وكان طفلاً - ماءً بإناء في تلك المدرسة، فأريق الماء على الإناء لتطهيره!! لماذا؟؟.. لأنني كنت أدرّس الفلسفة.

وإنني على يقين من أنّ هذا المسار لو كان قد كُتب له الاستمرار لأصبح وضع الحوزات الدينيّة وعلمائها كوضع كنائس القرون الوسطى، ولكنّ الله تبارك وتعالى منّ متفضلاً على المسلمين وعلمائهم بأن حفظ كيان الحوزات الدينيّة ومجدها الحقيقي^(١).

(١) الخميني، روح الله، بيان الإمام الخميني الموجّه إلى علماء الإسلام ومراجعته، الصادر بتاريخ ١٤، رجب، ١٤٠٩ هـ.

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

رقم الصفحة

رقم الآية

الفاتحة

٦: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ٣٣٧

البقرة

٧: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً﴾ ١١٦، ٣٣٦

١٠: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ١١٦

٨١: ﴿بِأَنِّي مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ﴾ ٣٣٥

٩٣: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ ٢٩١

١١٥: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ٢٥

١٥١: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا﴾ ٣١٣

١٥٧: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ ٣٦٦

١٦٥: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ ٣٨٤

- ١٨٧: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾ ٣٦٢
٢٠٠: ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ ٢٥٥
٢٠١: ﴿مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ﴾ ٢٥٥
٢٤٩: ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا اللَّهَ كَمَ مِنْ فِتْنَةٍ﴾ ٢١٢
٢٥٣: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ ٢٨١

آل عمران

- ١٨: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ ٣٣١
١٩: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ لَأَسْلَمُ﴾ ١٨٣

النساء

- ١٧: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ﴾ ٣٣٩
٥٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ٢٨٩
٧٧: ﴿قُلْ مَنَعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ ٣٥٣

المائدة

- ٤٨: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ ٢٩٨
١١٩: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ...﴾ ٣٨٥، ١٨٨، ١٤١

الأنعام

- ٣١: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾ ٢١٢
- ٣٨: ﴿وَمَأْمِنِ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ ٣٠٨
- ٧٥: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ ٢٢٩

الأعراف

- ١٦: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ٢٦٨، ١٦٩
- ١٥١: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ﴾ ٣٥٠

الأنفال

- ٢٤: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ ٢٥
- ٤٦: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ ٣٦٦

التوبة

- ٧٢: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ ١٤١
- ٩٦: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ ٣٨٨
- ١١٨: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ ٣٣٨

يونس

٦٤: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ ٢٥٩

٨٦: ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ﴾ ٣٦٨

هود

١، ٢: ﴿الرَّكُوبُ أَهْلَيْهِمْ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ^ط أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ
إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ ٣٨٤

يوسف

٣١: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ ٢٥٠

٩٠: ﴿إِنِّي أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي﴾ ١٥٨

الرعد

١٧: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ ٢٨٠، ٢٨٥

إبراهيم

٤: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ ١٩٥

٤١: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدِي وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ ٣٥٠

النحل

٧٨: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ ٣٣٥

الإسراء

- ٢٨١: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾
- ٤٤: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾
- ٣٠٩: ﴿وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾
- ٢٧٢: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾
- ٣١٦: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾
- ٢٣٠: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾

الكهف

- ٦٥: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا﴾
- ١٩: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾
- ٢١٢: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾

طه

- ١٠: ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا﴾
- ٣٢٩: ﴿إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾
- ١١٣: ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾
- ٣٨٧: ﴿وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾
- ٣٠٢: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

١١٧: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ ٣٣٦

الأنبياء

٨٧: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَنَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ٣٥٠

١٠٤: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ﴾ ١٤٨

الحج

٣١: ﴿فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ﴾ ٢٧٠، ٢٩٢

النور

٣١: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ٣٣٧، ٣٤٣

٣٥: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ١٤٨

٤١: ﴿الْمُتَرَاتِنَ أَنْ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ، مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّتٍ﴾ ٣٠٨

الفرقان

٣: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً﴾ ٣٣٨

٤٥: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا

السَّمْسَ﴾ ١٤٧، ١٥٥

الشعراء

٨٧-٨٩: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ وَرِثَةٌ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ ٣٦١

النمل

٨: ﴿بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ ٣٢٩

القصص

٢٨: ﴿وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ ١٩٥

٨٠: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ

صَالِحًا﴾ ٣٥٣

٨٨: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ ١٤٩

العنكبوت

٤٣: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ ١٦٢، ١١٦

٤٥: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ٣٧٤

٦٩: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ٢٨٠

الروم

٧: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾ ١٤٠

٣٠: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ ٣٣٤

الأحزاب

٢١: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ ٢٨٢، ٢٢٨

٣٣: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ﴾ ٢٨٩

سبأ

٤٦: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ ٢٥٧

فاطر

١٠: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ ٢٢٤

١٥: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ ٣٣٨

الصفات

١٦٤: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ، مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ ٣١٦

ص

٣: ﴿فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾ ٢٥٨

٣٠: ﴿نَعَمْ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ٣٨٧

٤١: ﴿أَنِّي مَسْنَى الشَّيْطَانُ يُنْصَبِ وَعَذَابٍ﴾ ٣٦٨

٤٤: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعَمْ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ٣٦٨

الزمر

٧: ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ٣٨٨، ٣٨٧

١٠: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ٣٦٦

٥٤: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ ٣٤٥

٦٧: ﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ يَمِينِهِ﴾ ١٤٨

غافر

١٦: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ٢٥٧

٥٥: ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْيَاكَ وَسَيِّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ ٣٥٠

فصلت

٣٥: ﴿وَمَا يُقْلِقْهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُقْلِقْهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ ٢٨٤

٥٤: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ ٢١٢

الزخرف

٤-٣: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا

لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ ١٦٣

الدخان

٥١: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ ٣١٦

الجاثية

١٣: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ٣١١

الأحقاف

٣٣: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَرْشِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ ٣٥٤

محمد

٣٣: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ ٣٦٣

الفتح

١٠: ﴿وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِيسُوتُهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ ٣٤٥

ق

١٥: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ١٥١

٢٢: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ ٢٥٣

الذاريات

٥٦: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ٣٨٧

النجم

٣٠: ﴿ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ ١٤٠

٤٢: ﴿وَأَنِّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ ٣٩، ٢٨١، ٣٠٠

الرحمن

٢٦-٢٧: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ١٥٠

٤٦: ﴿وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ ٣١٧

الحديد

٣: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ ٤٠٢

٢٣: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ ٣٥٨

الطلاق

٣: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ^٤ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ^٥﴾ ١٤١

التحريم

٨: ﴿يَتَأْتِيهَا الذِّبْكُ ءَامِنُوا تُوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ ٣٣٤

نوح

٢٨: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا﴾ ٣٥٠

القيامة

٢٢-٢٣: ﴿وَجُوهٌ يُّوْمِذِرُ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ٢١٣

الإنسان

٢١: ﴿وَسَقَطَهُمْ رَبُّهُمْ سَرَابًا طَهُورًا﴾ ٣٦٥

التكوير

٢٩: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ٣٨٨، ٢٥١

المطففين

١٤: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ٣٣٦، ١١٦

الانشقاق

٦: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًّا فَمُلْقِيهِ﴾ ٢١٢

الفجر

٢٧-٣٠: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ... وَادْخُلِي جَنِّي﴾ ٣٧٩، ٣٧٨

الشمس

١٠-٧: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا... وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ ٣٣٥

النصر

٣: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ ٣٥٠

فهرس الأحاديث

١. إذا أحبَّ الله عبداً ابتلاه، فإن صبر اجتباه، فإن رضي اصطفاه ٣٨٠
٢. إذا أراد الله بعبد خيراً زهّده في الدُّنيا ورغّبه في الآخرة ٣٥٥
٣. إذا دخل المؤمن في قبره كانت الصلاة عن يمينه، والزكاة عن ٣٦٧
٤. إذا مات أحدكم فقد قامت قيامته، يرى ما له من خير وشرّ ٢٥٨
٥. ازهد في الدُّنيا يحبّك الله وازهد فيما في أيدي الناس يحبّك ٣٥٥
٦. أستحي من الله أن أشكو إليه ٣٧٥
٧. الإسلام هو التسليم، والتسليم هو التصديق، والتصديق ٢٢٨
٨. أسمعوا دعوة الموت أذانكم قبل أن يُدعى بكم ٢٥٩
٩. اعلم أنه في كل نفس موت، وفي كل وقت... وأنك تريد الموت ٢٥٨
١٠. آفة الرياضة غلبة العادة ٢٦٦
١١. أفضل العبادة غلبة العادة ٢٦٦
١٢. اللهمّ إنّي أسألك باسمك ٢٧٤
١٣. اللهمّ إنّي أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك ١٤٢
١٤. إلهي تردّدي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك ١٥٥
١٥. إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك ٢٥٣
١٦. امض، فو الله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشى فيه ٢٨٢
١٧. إنّ أشدّ العبادة الورع ٣٦١
١٨. إنّ أعلم الناس بالله أرضاهم بقضاء الله عزّ وجلّ ٣٨٦
١٩. إنّ الحرّ حرّ على جميع أحواله، إن نابته نائبة صبر لها ٣٧٢

٢٠. إِنَّ الدُّنْيَا لَا تَنْبَغِي لِمُحَمَّدٍ وَلَا لَأَلِّ مُحَمَّدٍ ٣٥٤
٢١. إِنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبَ الْمَسَافَةِ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ ٢٣٤
٢٢. إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ ٢٥
٢٣. إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْعَمَ عَلَى قَوْمٍ فَلَمْ يَشْكُرُوا، فَصَارَتْ عَلَيْهِمُ ٣٧١
٢٤. إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْضَ لِأُولِي الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ إِلَّا الصَّبْرَ ٣٥٤
٢٥. إِنَّ اللَّهَ يَعْجَبُ مِنْ قَوْمٍ يُقَادُونَ إِلَى الْجَنَّةِ بِالسَّلَاسِلِ ١٩٨
٢٦. إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ ٢٦
٢٧. إِنَّ النَّدَمَ عَلَى الشَّرِّ يَدْعُو إِلَى تَرْكِهِ ٣٤٢
٢٨. أَنْ تَرُدَّ نَفْسُكَ إِلَى طَاهِرَةٍ، كَمَا قَبِلَتْهَا مِنْ طَاهِرَةٍ ٣٢٨
٢٩. أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ ٢٥٥، ٢٢٢، ٢٢٥
٣٠. إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ ٢٧٩
٣١. إِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ حِلَالُهُ وَحَرَامُهُ، وَالْمَشْتَبِهَاتُ ٣٦٠
٣٢. إِنَّ لِكُلِّ يَقِينٍ حَقِيقَةً، فَمَا حَقِيقَةُ يَقِينِكَ؟ ٢٣٥
٣٣. إِنَّ لِلْعَاقِلِ فِي كُلِّ عَمَلٍ ارْتِيَاضَ ٢٦٧
٣٤. إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ، وَمَعْرِفَةُ صِفَةِ الْغَائِبِ ١٥٧، ١٥٦
٣٥. إِنَّ مَقَامَ الْإِحْسَانِ هُوَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ٣٧٣
٣٦. أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَيَّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِهِ مِنْ بَابِهِ ٢٧٠
٣٧. إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ نَكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدَرِ عَقُولِهِمْ ١٦٣
٣٨. أَنَا وَعَلَيَّ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ وَالنَّاسُ مِنْ أَشْجَارٍ شَتَّى ٢٩٩
٣٩. أَنْتَ أَخِي وَوَارِثِي ٢٩٩
٤٠. أَنْتَ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ مِنْ بَعْدِي ٢٩٩
٤١. إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرَوَّضُهَا بِالتَّقْوَى لِتَأْتِيَ أَمْنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ ٢٦٧
٤٢. إِنَّهُ لِيُرَانَ عَلَيَّ قَلْبِي فَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ سَبْعِينَ مَرَّةً ٣٥١

٤٣. إني تركت فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا بعدي: ... وعترتي ٢٨٩
٤٤. إني قد تركت فيكم الثقلين... ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ ٢٧١
٤٥. آه من قلة الزاد، وطول الطريق، وبعد السفر ٢٧٨
٤٦. أوتيت جوامع الكلم ٢٢٠
٤٧. أروع الناس من وقف عند الشبهة، وأعبد الناس من أقام الفرائض ٣٦٠
٤٨. أيكون المؤمن كذاباً؟ قال: لا ٢٦٦
٤٩. بالتسليم لله والرضا فيما ورد عليه من سرور أو سخط ٣٨٠
٥٠. التائب من الذنب كمن لا ذنب له ٣٣٦
٥١. تصبر في الضراء كما تصبر في السراء ٣٦٩
٥٢. تعرفه وتعلم علمه وتعرف نفسك به ولا تعرف نفسك بنفسك ١٥٨
٥٣. ثكلتك أمك، أتدري ما الاستغفار؟ الاستغفار درجة العليين ٣٣٩
٥٤. جُعِلت الخبائث في بيت وجُعِل مفتاحه الكذب ٢٦٦
٥٥. الجنة مخفوفة بالمكاره والصبر... وجهنم مخفوفة باللذات ٣٦٧
٥٦. حب الدنيا رأس كل خطيئة ٣٩١، ٢٢٥
٥٧. حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء ٣٧٩
٥٨. حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات ٣٥٩
٥٩. حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه ٣٦٠
٦٠. ذلك صبر ليس منه شكوى إلى الناس ٣٦٩
٦١. الذي لا يدركه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته ١٨٧
٦٢. رأس طاعة الله الصبر والرضا عن الله فيما أحب العبد أو كره ٣٨٥
٦٣. رب زدني فيك تحييراً ٣٣٠
٦٤. الزهد عشرة أجزاء: أعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع ٣٩٠، ٣٦٢
٦٥. الزهد كله بين كلمتين من القرآن، قال الله سبحانه ٣٥٨

٦٦. الشريعة أقوالها والطريقة أفعالها والحقيقة أحوالها ٢١٤
٦٧. الصبر ثلاثة: صبر عند المصيبة وصبر على الطاعة وصبر عن المعصية ٣٧٠
٦٨. الصبر صبران: صبر عند المصيبة، حسنٌ جميل، وأحسن من ذلك ٣٧٠
٦٩. الصبر صبران؛ صبر على البلاء، حسنٌ جميل، وأفضل الصبرين ٣٧١
٧٠. الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد ٣٦٧
٧١. الصبر نصف الإيمان ٣٦٦
٧٢. الصبر والرضا عن الله رأس طاعة الله، ومن صبر ورضي ٣٨٠
٧٣. ضربة عليٍّ يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين ٢٢٢
٧٤. طيب دوار بطبه قد أحكم مراهمه وأحمى مواسمه ٢٣٠، ٢٩٨
٧٥. العبادة طبع ثان ٢٦٦
٧٦. عبادتي إلى عبادة جدِّي كالفطر في البحر المحيط ٢٢٢
٧٧. عبادتي عند عبادة جدِّي كعبادة جدِّي عند عبادة رسول الله ٢٢٢
٧٨. عبدي المؤمن لا أصرفه في شيء إلا جعلته خيراً له، فليرض بقضائي ٣٨٠
٧٩. عجبت للمرء المسلم لا يقضي الله عزّ وجلّ له قضاءً إلا كان خيراً ٣٨٥
٨٠. العلم علمان مطبوع ومسموع ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع ١٨
٨١. العلم علمان؛ علم اللسان فذلك حجّة الله على ابن آدم ١٧
٨٢. عليكم بالورع فإنّه لا ينال ما عند الله إلا بالورع ٣٦١
٨٣. الغنى غنى القلب ٣٢٨
٨٤. فتح الله له من العظيم ما شاء الله ٢٨٢
٨٥. فقد أفنيت بالتسويق والآمال عمري وقد نزلت منزلة الآيسين ٢٨٤
٨٦. فهبني يا إلهي وسيدّي ومولاي صبرت على عذابك فكيف أصبر ٣٧٧
٨٧. في كلّ نفس موت؛ في كلّ وقت فوت؛ في كلّ لحظة أجل ٢٥٨
٨٨. قد أحى عقله وأمات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه ٢٦

٨٩. كان رسول الله صلى الله عليه وآله يستغفر الله عز وجل كل يوم سبعين مرة ٣٥٠
٩٠. كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض ٨٤
٩١. كفى بالندم توبة ٣٤٢
٩٢. كمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له ٢٣٥، ١٨٦، ١٨٥
٩٣. كيف أصبحت يا فلان؟ ٢٣٥
٩٤. كيف أعبد رباً لم أره ٢٢٦
٩٥. كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك... عميت عين ١٥٥
٩٦. لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه ٢٦
٩٧. لا يسعني أرضي ولا سمائي، ويسعني قلب عبدي المؤمن ٣٢٨
٩٨. لأنسبن الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي ٢٢٨
٩٩. يا جبرئيل تخليني على هذه الحالة؟ ٢٨٢
١٠٠. لو أعطيت واحدة منهن الملائكة لرضوا بها عنه سبحانه ٣٦٦
١٠١. لو سألت ربي أن يجري معي جبال الدنيا ذهباً لأجراها ٣٥٤
١٠٢. لولاك لما خلقت الأفلاك ٣١١
١٠٣. لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ٣١٢
١٠٤. لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا عبد مؤمن ٣٠٣
١٠٥. مؤمنون ورب الكعبة ٣٧٩
١٠٦. ما برح الله في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم ٢٩٤
١٠٧. ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه ٢٥٥، ٢٤٨
١٠٨. ما من عبد أذنب ذنباً فندم عليه إلا غفر الله له قبل أن يستغفر ٣٤٢
١٠٩. ما من عبد إلا وفي قلبه نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في ٣٣٥
١١٠. ما يزال عبدي يتقرب إلي بالفرائض حتى أحبه فإذا أحببته صار ٢٥٦

١١١. ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت ٢٥٦
١١٢. من اشتاق إلى الجنة سارع إلى الخيرات ومن خاف النار ٣٥٥
١١٣. من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة في قلبه، فأنطق به لسانه ٣٥٤
١١٤. من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ٢٣٧
١١٥. من قال: «سبحان الله» غرس الله له بها شجرة في الجنة ٣٦٣
١١٦. من لا يعدّ الصبر لنوائب الدهر يعجز ٣٧١
١١٧. من لم يأس على الماضي، ولم يفرح بالآتي، فقد أخذ الزهد بطرفيه ٣٥٨
١١٨. موتوا قبل أن تموتوا ٢٥٧
١١٩. الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ٢٥٨
١٢٠. الندم توبة ٣٤٢
١٢١. نورٌ يشرق من صباح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره ٣٣١
١٢٢. نوم العالم أفضل من عبادة الجاهل ٢٢٢
١٢٣. هذا عبدٌ نور الله قلبه بالإيمان... الزم ما أنت عليه ٢٣٦
١٢٤. وفي الصدر لبانات إذا ضاق بها صدري ٢٦٢
١٢٥. والله ما لي بدّ عن طاعته، وإنّي لأصبرنّ كما صبروا بجهدي ٣٥٥
١٢٦. الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات ٣٥٩
١٢٧. ويحك كُنّا في النعماء سبعين عاماً، فهلّم نصبر في الضراء مثلها ٣٧٥
١٢٨. يا جبرئيل تدعني في هذا الموضع؟ ٢٨٢
١٢٩. يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته ١٥٩
١٣٠. يطهرهم عن كلّ شيء سوى الله ٣٦٥

فهرس المصادر

• القرآن الكريم.

• نهج البلاغة: المختار من كلام مولى الموحّدين الإمام علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام، ٢٥، ٢٦، ١٨٥، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٥٩، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٩٤، ٢٩٨، ٣٤٠

نسخة المعجم المفهرس، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ ونسخة محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.

• الأمدي، (عبد الواحد التميمي)

١. غرر الحكم ودرر الكلم، دار القارئ، بيروت، ١٤٠٧هـ، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٦، ٢٦٧، ٣٥٨

• الأملي، (حيدر بن علي بن حيدر)

٢. أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، تحقيق: محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م، ١٤٤، ١٥٠، ١٥١، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٩، ٣١٩

٣. جامع الأسرار ومنبع الأنوار مع رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، الترجمة الفارسيّة: السيّد جواد الطباطبائي، طهران، المركز الفرنسي للدراسات الإيرانيّة (إيرانشناسي) ١٩٣٩م، وشركة المنشورات العلميّة والثقافيّة، ٢٠٠٢ م، ١٩، ٢٠، ٢١

١١٦، ١١٨، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٨

٤. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تحقيق: محسن التبريزي، منشورات المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، ١٤٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٩، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٣

٥. نص النصوص في شرح الفصوص (المقدّمات) ، تحقيق: هنري كربان وعثمان يحيى، الطبعة الثانية، الناشر: طوس، طهران، ١٩٨٨م، ٢٠٠، ٢٠١

• ابن تركة، (صائن الدين علي بن محمد الأصفهاني)

٦. تمهيد القواعد، تصحيح وتقديم وتعليق جلال الدين آشتياني، نشر بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ٢٣، ٩٨، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٨١
٧. شرح فصوص الحكم لابن عربي، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ٩

• ابن الجوزي، (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن)

٨. تليس إبليس، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ٦١، ٦٦

• ابن خلدون، (عبد الرحمن)

٩. المقدّمة، تحقيق: علي عبد الواحد، الطبعة الأولى، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م، ودار القلم، بيروت، ١٩٨٦م، ٤٩، ٥٦، ٥٩، ٧٩

• ابن خلكان

١٠. وفيات الأعيان، نشر مؤسّسة الشريف الرضي، قم، ١٣٦٤هـ ٢٥٢

• ابن سينا، (الشيخ أبو علي، حسين بن عبد الله)

١١. الإشارات والتنبيهات، الناشر: مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية،

١٤٠٣ هـ، ١٠، ٣٥٧

١٢. منطق المشرقيين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم،

١٤٠٥ هـ، ١٠١

• ابن عجيبة الحسني

١٣. مصطلحات التصوف، (من واقع كتابه مراجع التشوف إلى حقائق

التصوف، عربي - فرنسي)، إعداد وتقديم: د. عبد الحميد صالح

حمدان، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩ م، ٥٣، ٣٨٣

• (ابن عربي) الشيخ الأكبر محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي

١٤. رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار

الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ، ٢٤٧، ٢٦٠، ٢٦٦،

٢٨٥

١٥. الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهرسه: أحمد شمس

الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ٢٦٠،

٤٠٦

١٦. فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة

الثانية، ١٩٨٠ م. وأبو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، الطبعة الأولى،

١٩٨٧ م، ١٦٦، ١٦٨، ١٩٦، ٢٠٦، ٤٠٦

• ابن عساكر الدمشقي

١٧. تاريخ دمشق، (ترجمة الإمام علي عليه السلام) تحقيق: محمد باقر

المحمودي، دار التعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٥ هـ، ٢٩٩

- ابن فناري، (محمد بن حمزة بن محمد العثماني)
 ١٨. مصباح الأنس في شرح «مفتاح غيب الجمع والوجود»، لصدر الدّين محمد بن إسحاق قونوي، تعليق: ميرزا هاشم بن حسن بن محمد علي الكيلاني أشكوري وآية الله حسن حسن زادة آملّي، انتشارات فجر، طهران، مطبعة العلامة الطباطبائي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، والطبعة الحجرية، ١٧١، ٢٢٦، ٢٣٨
- ابن منظور، (محمد بن مكرم الأفريقي)
 ١٩. لسان العرب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ودار صادر، بيروت، ١٤، ٥١، ٣٥٩
- الأحسائي، (ابن أبي جمهور)
 ٢٠. عوالي اللآلي، تحقيق ونشر: آقا مجتبی العراقي، قم، ١٤٠٥هـ، ٢٥٨
- أحمد أمين
 ٢١. ضحى الإسلام، دار المعرفة، بيروت، ٧٩
- أرسطوطاليس
 ٢٢. أثولوجيا، مطبوع في حواشي القبسات للمحقّق الداماد، الطبعة الحجرية، ١٣١٢هـ، ٢٦٠
- الأنصاري، (أبو إسماعيل عبد الله)
 ٢٣. منازل السائرين، شرح: كمال الدّين عبد الرزاق القاساني (الكاشاني)، تحقيق وتعليق ومقدمة محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٦، ٣١٦، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣١، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧٧، ٣٨٩

• بحر العلوم، (آية الله السيد محمد مهدي الطباطبائي)

٢٤. رسالة في السير والسلوك، شرح وتعليق: العلامة حسن المصطفوي
تعريب: لجنة الهدى، دار الروضة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ
- ١٩٩٤م ٢٦٢.

٢٥. ونسخة ثانية مطبوعة في ذيل كتاب «تذكرة المتقين في السير
والسلوك إلى الله»، نشر: مدين، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ ٢٦٢،
٢٦٣، ٣٠٩

• البخاري، (محمد بن إسماعيل)

٢٦. صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٥٥، ٣٧٣

• بدوي، (د. عبد الرحمن)

٢٧. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية؛ دراسات لكبار المستشرقين،
دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عن الألمانية
والإيطالية، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت،
١٩٨٠م، ١٠١

• بن منور، (محمد)

٢٨. أسرار التوحيد ، تصحيح ذبيح الله صفا (بالفارسية)، ونسخة أخرى
تحقيق: أحمد بهمنيار، انتشارات أمير كبير، طهران، ٥٦، ١٠٢

• التلمساني، (عفيف)

٢٩. شرح منازل السائرين، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٤،
٣٦٥، ٣٧٧، ٣٨٩

• التهانوي، (محمد علي بن علي)

٣٠. كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: محمد وجيه عبد الغني و غلام قادر، طبعة الهند، انتشارات خيام، طهران، ١٩٦٧م، ٥٤

• الجابري، (محمد عابد)

٣١. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (نقد العقل العربي - ٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٢م، ١٤، ١٩٣

٣٢. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٩م، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١

٣٣. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، المغرب، ١٩٨٦م، ٩٧

• جرجي زيدان

٣٤. تاريخ آداب اللغة العربية، ٦٢

• جلال الدين آشتياني

٣٥. سيرة الملاً صدرا وآراؤه الفلسفية (بالفارسية): شرح حال وآراء فلسفي ملاً صدرا، نشر: حركة المرأة المسلمة (نهضت زنان مسلمان)، إيران، ١٢٠

• الجيلاني، (عبد القادر)

٣٦. الغنية لطالبي طريق الحق، القاهرة، مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م، ٣٨٣

• الحرّاني، (أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة)

٣٧. تحف العقول عن آل الرسول، مؤسسة النشر الإسلامي - جماعة المدرّسين، قم. ونسخة أخرى: مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ١٥٦

• الحرّ العاملي، (محمد بن الحسن بن علي)

٣٨. الاثنا عشرية في الردّ على الصوفيّة، دار الكتب العلميّة، قم، إيران، ٥٩، ٨١

٣٩. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (وسائل الشيعة)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩ هـ، ٣٥٩، ٣٦٠

• حرب، (علي)

٤٠. التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م، ٢٤١، ٢٤٢

٤١. سلسلة النصّ والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ١٣٤، ٢٤٢

٤٢. نقد الحقيقة (النصّ والحقيقة)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣م، ١٣٤، ٢٤٢

• الحكيم، (العلامة محمد تقي)

٤٣. الأصول العامّة للفقّه المقارن، تحقيق المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ، قم، ٢٨٩

• الحلاج، (الحسين بن منصور)

٤٤. ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه

وعلق عليه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة، بيروت،
الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ٢٥٢، ٢٦١

• حمية، (د. خنجر)

٤٥. العرفان الشيعي: دراسة في الحياة الروحيّة والفكريّة لحيدر الآملي،
الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين في
بغداد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ١٣٩، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٢٧، ٣٠٨

• الحويزي، (عبد علي بن جمعة العروسي)

٤٦. تفسير نور الثقلين، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المطبعة
العلمية، قم، ٢٦٧

• الحيدري، (السيد كمال)

٤٧. التربية الروحيّة؛ بحوث في جهاد النفس، دار فراق، قم، الطبعة
السادسة، ١٤٢٤هـ ٢٤٨

٤٨. التوبة - حقيقتها وشروطها وآثارها، مؤسّسة التاريخ العربي للطباعة
والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - بيروت - لبنان، ٣٥٢

٤٩. التوحيد، محاضرات السيد الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار
فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ٢٧٤

٥٠. شرح بداية الحكمة، محاضرات السيد الحيدري، بقلم: خليل رزق،
دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٥١. عصمة الأنبياء في القرآن محاضرات السيد الحيدري، بقلم: محمود
نعمة الجياشي، دار فراق، قم، ٣٥١

٥٢. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، دار فراق، الطبعة الأولى،
قم، ١٤٢٦هـ ٢٥، ٨٩

٥٣. من الخلق إلى الحقّ (رحلات السالك في أسفاره الأربعة)
محاضرات السيد الحيدري، بقلم: طلال الحسن، مؤسسة التاريخ
العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

• الخميني، (الإمام روح الله)

٥٤. الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة
الأولى، ١٩٩١م، ٢٥٥، ٣٦١، ٣٧٧

٥٥. شرح حديث جنود العقل والجهل، تعريب أحمد الفهري، مؤسسة
الأعلمي، بيروت، ٣٨١

٥٦. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم: السيد أحمد الفهري،
مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٦٤،
٢٦٩، ٢٧٧، ٢٨٥، ٤٠٨، ٤٠٩

٥٧. المظاهر العرفانية (رسائل الإمام الخميني العرفانية)، مؤسسة تنظيم
ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م، ٢٠١،
٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠، ٢٥٣، ٣١٤، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩ - ٤٠٦

• خورشيد، (إبراهيم)، وآخرون

٥٨. دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، ٥١

• ديناني، (د. غلام حسين إبراهيمي)

٥٩. فلسفة السهروردي، أو «شعاع أنديشه وشهود در فلسفة سهروردي»
(بالفارسية)، منشورات الحكمة، إيران، ١٠٩، ١١٣، ١١٤

• الذهبي، (الحافظ محمد بن أحمد)

٦٠. سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت، ٢٦١

- الراغب، (أبو القاسم الحسين بن محمد الإصفهاني)
٦١. المفردات في غريب القرآن، (ت ٥٠٢ هـ)، تحقيق عدنان صفوان
داودي، دار القلم، بيروت، ١٤٧، ١٤٨، ٣٦٨
- الراوندي
٦٢. الدعوات، ٣٧٥
- الري شهري، (محمد)
٦٣. ميزان الحكمة، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، الطبعة الأولى،
١٤١٦ هـ، ٢٦٦، ٢٧٠
- زيادة، (د. معن) - رئيس التحرير
٦٤. الموسوعة الفلسفية العربية (مجلة)، معهد الإنماء العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ١٦
- السبزواري، (الحكيم المتأله الملا عبد الهادي)
٦٥. شرح المنظومة؛ قسم الحكمة، غرر الفوائد وشرحها، علّق عليه: آية
الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبی، الطبعة الأولى،
١٤٢٢ هـ، ٣٤٦
- ٦٦. تعلیقة الحکیم علی الحکمة المتعالیة، ٢٥٤
- سبیل، (د. محمد)
٦٧. الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ١٥
- سجّادي، (سيد جعفر)
٦٨. فرهنك ومصطلحات عرفان، بالفارسية، «معجم مصطلحات العرفاء»،

الطبعة الأولى، نشر مكتبة أبو ذر جمهري، مصطفى، ١٩٩٠ م،
٣٥٩، ٢١٦

• سجّادي، (ضياء الدين)

٦٩. مقدمات تأسيسية في التصوّف والعرفان، ترجمة معهد الدراسات
الإسلامي للمعارف الحكمية، منشورات دار الهادي، بيروت، الطبعة
الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ١١، ٢٧، ٥١، ٥٦، ٥٩، ٦٨، ٢١٤

• السراج، (عبدالله بن علي)

٧٠. اللمع في التصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود طه عبد
الباقي، بغداد، مكتبة المتنبي، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م، ٥٥، ٥٨، ٦٤، ٧٩،
٣١٨

• السهروردي، (شيخ الإشراق شهاب الدين يحيى)

٧١. ثلاث رسائل (سه رساله - بالفارسية): الألواح العمادية، كلمة التصوّف،
اللمحات، (بالفارسية)، مقدّمة وتصحيح نجف علي حبيبي، طهران،
٢٠٠٠ م، ١١٣، ١١٤

• الشهيد الأوّل، (أبو عبد الله محمد بن مكي)

٧٢. الدرّة الباهرة، تحقيق: داود الصابري، مطبعة الحضرة الرضوية
المقدّسة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٣٦٥ هـ، ٢٦٦

• الشيبلي، (كامل مصطفى)

٧٣. الصلة بين التشيع والتصوّف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الأولى،
١٤٠٨هـ - ١٩٨٤م، ٨٠

- الشيرازي، (آية الله السيّد رضي)
٧٤. الإسفار عن الأسفار، تعلّيق على الحكمة المتعلّية في الأسفار العقلية الأربعة، نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، طهران، ٢٨٥، ٢٩٣
- الشيرازي، (سعدّي)
٧٥. بوستان، تحقيق عبد العظيم قريب، إشراف يحيى قريب (بالفارسية) انتشارات علمي، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ٢١٧
- الشيرازي، (صدر الدين محمد بن إبراهيم)
٧٦. تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجهوي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ٣٠، ١١٣
٧٧. الحكمة المتعلّية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، ٢١، ٧٠، ١٢٠، ١٢٩، ١٣١، ١٥٢، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ٢٥٢، ٢٨٣، ٢٨٥
- ٧٨. الرسائل، مكتبة المصطفوي، قم، إيران، ١٦٤
- ٧٩. شرح أصول الكافي، (في آخر كتاب مفاتيح الغيب)، منشورات مكتبة المحمودي، طهران، الطبعة الحجرية، ١٣٩١هـ، ١٣١، ١٦٥
- ٨٠. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ومعه حاشية ملاّ هادي السبزواري، تقديم وتعليق: جلال الدين الأشتياني، نشر مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م، ٢٧٤
- ٨١. المبدأ والمعاد، تصحيح: جلال الدين أشتياني، مع مقدّمة السيّد حسين نصر، أنجمن شاهنشاهي فلسفة إيران، ٣٠، ١١٠

٨٢. مفاتيح الغيب، مع تعليقات للمولى علي النوري، صححه وقدم له
محمد خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية، قم، ١٢٤، ١٢٨، ١٦٥

• الشيرازي، (محمد بن مسعود قطب الدين)

٨٣. شرح حكمة الإشراق، للسهروردي، انتشارات بيدار، قم، ١٠٠، ١١٠،
١١١

• الصدر، (السيد الشهيد محمد باقر)

٨٤. دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة
الخامسة، ١٤١٨ هـ ٢٩١

• الصدوق، (محمد بن علي بن بابويه)

٨٥. الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران، مكتبة الصدوق، ١٩٦٩
م، ٢٢٠

• طباطبائي، (فاطمة)

٨٦. المقامات العرفانية، ترجمة: عزّة فرحات، دار الولاية، بيروت، الطبعة
الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ٣٣٣

• الطباطبائي، (العلامة محمد حسين)

٨٧. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، تعريب
محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت،
الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ١٣٢

٨٨. الرسائل السبع (بالفارسية)، قم، المؤسسة العلمية والفكرية للعلامة
الطباطبائي (بنياد علمي وفكري استاد علامة طباطبائي)، ١٩٨٣ م،
٢١، ١٦٤

٨٩. رسالة الولاية، منشورات قسم الدراسات الإسلامية، ١٩٨١م، وضمن (الرسائل السبع)، قم، المؤسسة العلمية والفكرية للعلامة الطباطبائي (بنياد علمي وفكري استاذ علامة طباطبائي)، ١٩٨٣م، ونسخة مطبوعة ضمن كتاب «طريق عرفان» (ترجمة وشرح رسالة الولاية)، نشر بخشايش، قم، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م، ٢١، ١٦٤، ٢٥٤، ٢٧١

٩٠. الرسائل التوحيدية، مؤسسة النعمان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، ١٨٤

٩١. مجموعة مقالات، (بالفارسية)، إعداد: السيّد هادي خسرو شاهي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ٢٣، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧

٩٢. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، و الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٧٤، ٧٥، ١٥٥، ١٦٣، ٢١٣، ٢٧٤

• **طهراني، (محمد حسين حسيني)**

٩٣. رسالة لبّ الباب في سير وسلوك أولي الألباب، ترجمة: عباس نور الدين، دار التعارف، بيروت، ١٤١٢هـ، ٣٠٩

• **الطوسي، (الخواجة نصير الدين)**

٩٤. آداب المتعلمين، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلاي، نشر: مؤسسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ٢٨٢

٩٥. أوصاف الأشراف في سير العارفين، ترجمة: محمد الخليلي، تحقيق وتقديم: محمد علي الحيدري الحسيني، مؤسسة بضعة المختار

لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام. قم، ١٤٢٤ هـ، ٢٦٥

• عطار، (فريد الدين محمود)

٩٦. تذكرة الأولياء، تحقيق محمد استعلامي، انتشارات زوار، إيران، ١٩٦٧ م، ١١

• عفيفي، (د. أبو العلاء)

٩٧. التصوف الإسلامي وتاريخه، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٨٩ هـ، ٥٥

٩٨. التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٦٣ م، ١٩٧

• علم الدين، (سليمان سليم)

٩٩. التصوف الإسلامي: تاريخ - عقائد - طرق - أعلام، مؤسسة نوفل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، ٣٢١

• الغزالي، (أبو حامد محمد بن محمد)

١٠٠. إحياء علوم الدين، تحقيق دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ٦٥، ١٨٢، ٣٤٢، ٣٥٣

• الفراهيدي، (الخليل بن أحمد)

١٠١. كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، تصحيح: أ. أسعد الطيّب، باب الرءاء، انتشارات أسوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، ٢٦٥

• الفرغاني، (قدوة الأولياء سعيد الدين)

١٠٢. منتهى المدارك ومنتهى لب كل كامل وعارف وسالك (شرح تائية

ابن الفارض)، تحقيق وتصحيح وسام الخطاوي، ٣٧٠

• فعالی، (د. محمد تقی)

١٠٣. دين وعرفان، (بالفارسيّة)، جمعية العلوم الإسلامية (انجمن معارف

إسلامي) إيران، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م، ٧٢

• الفيروزآبادي، (مجد الدين محمد بن يعقوب)

١٠٤. القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ٥١، ٦٢

• قاسم، (عبد الحكيم عبد الغني)

١٠٥. المذاهب الصوفيّة ومدارسها، منشورات مكتبة مدبولي، الطبعة

الأولى، القاهرة، ١٩٨٩ م، ٤٩، ٥٢، ٦٣، ٦٤

• قدوح، (إنعام محمد)

١٠٦. التشيع والتصوّف؛ لقاء أم افتراق، مركز جواد، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ٥٩، ٦٢، ٦٥، ٧٦، ٧٨

• القشيري، (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)

١٠٧. الرسالة القشيريّة، ٥٠، ٥٤، ٦٠، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٥، ٢٤٧، ٢٥٠،

٢٥٣، ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤، ٣١٥، ٣١٧

- طبع: مصر، ١٩٨٠ م.

- ترجمة وتصحيح: بديع الزمان فروزانفر (فارسي)، نسخة عن

الطبعة المصرية.

- شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، دار أسامة، بيروت، ١٩٨٧ م.

• القمشي، (العارف المحقق محمد رضا الأصفهاني)

١٠٨. رسالة في تحقيق الأسفار الأربعة، مطبوع على هامش كتاب شرح

الهداية للمولى صدرا ، الطبعة الحجرية، ٢٤٧، ٢٧٥، ٢٨٦

• القمي، (الشيخ عباس)

١٠٩. مفاتيح الجنان، ١٥٥، ٢٣٤، ٢٥٣، ٢٨٤

• القيصري، (داود)

١١٠. رسالة التوحيد والنبوة والولاية، ١٩٥

١١١. شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي المتوفى سنة (٦٣٨هـ) ، منشورات بيدار، قم، وطبعة: شركة النشر العلمي والثقافي، طهران، ١٩٩٦م، ٢٢، ١٥٦، ١٦٥

• الكاباذي، (أبو بكر)

١١٢. التصوف على مذهب التصوف، تحقيق: محمود النواوي، نقلاً عن (المذاهب الصوفية ومدارسها)، ٦٣

• كاشاني، (عز الدين محمود)

١١٣. مصباح الهداية، حققه وقدم عليه: جلال الدين هُمائي، ٥٠، ٥٩ - ٦٤، ٢٤٨، ٢٥٥، ٣١٨، ٣١٩

• الكاشاني، (المولى الفيض)

١١٤. أحوال السالكين، الناشر: ذوي القربى، إيران، قم، ١٤٢٦هـ ٣٥٥، ٣٦٦

١١٥. تفسير الصافي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ٣٦٥

• الكاشاني أو القاساني، (كمال الدين عبد الرزاق)

١١٦. اصطلاحات الصوفية، ضبط وتعليق: موفق فوزي الجبر، سورية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، وانتشارات بيدار، قم، ١٩٩١م، ١٢

- الكليني، (أبو جعفر محمد بن يعقوب)
١١٧. الأصول من الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب
الإسلامية، الطبعة الرابعة، إيران، ١٣٨٨هـ، ٢٦، ١٦٣، ٢٢٥، ٢٣٦،
٢٨٢، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٥٠، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩ -
٣٧١، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩١

- مبارك، (د. زكي)
١١٨. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المطبعة العصرية، بيروت،
٦٥

- المحمود، (حسن علي)
١١٩. المعرفة وفقاً للمنهج العرفاني عند الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم
ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ -
٢٠٠٠م، ١٩٣، ٢٠٤

- المجلسي، (العلامة محمد باقر)
١٢٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار التعارف،
الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، ومؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الرابعة،
١٧، ١٨، ٨٤، ١٤٢، ٢٢٢، ٢٣٧، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٨٢،
٣٠٣، ٣١١، ٣١٢، ٣٦٣
١٢١. مرآة العقول، ٣٥١

- مطهري، (الأستاذ الشهيد مرتضى)
١٢٢. الإسلام وإيران، عطاء وإسهام، دار الحق، بيروت، ١٩٩٣م، ١٠٠،
١٢٥

١٢٣. العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ، ٢٥٩

١٢٤. الكلام والعرفان، أو: «الكلام - العرفان - الحكمة العملية»، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٢٤١هـ - ٢٠٠١م، ونسخة أخرى: ترجمة: علي خازم، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ٤٠، ٤٢ - ٤٥، ٧٠، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٨١، ٨٣، ١٥٢، ١٥٩، ٢٣٤، ٣٠٧

١٢٥. محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، قم.

١٢٦. مقالات فلسفية (بالفارسية)، منشورات الحكمة، قم، ١٢٤

• المظفر، (محمد رضا)

١٢٧. مقدمة كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ١٢٠، ١٢٩
١٢٨. المنطق، دار التعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٥م، ٢٠٨

• المعتزلي، (ابن أبي الحديد)

١٢٩. شرح نهج البلاغة، مكتبة المرعشي، قم، ٢٢٢

• مغنية، (محمد جواد)

١٣٠. معالم الفلسفة الإسلامية، نظرات في التصوف والكرامات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، ٧٦

- المهاجر، (جعفر)

١٣١. الهجرة العاملة إلى إيران في العصر الصفوي، دار الروضة، بيروت،
الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٨٩م، ٧٧
- النراقي، (الشيخ محمد مهدي)

١٣٢. جامع السعادات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة السادسة،
١٤٠٨ هـ، بيروت، ٢٦٥
- نسفي، (عز الدين)

١٣٣. الإنسان الكامل، تحقيق: ماريان موله، المعهد الإيراني الفرنسي،
١٩٧١م، ٢١٦
- النوري

١٣٤. مستدرك الوسائل ، ٢١٤
- النووي، (محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف)

١٣٥. رياض الصالحين، دار ابن زيدون، بيروت، ١٩٩٧م، وتحقيق: عبد
الله أحمد أبو زينة، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم،
بيروت، ٢٥٦
- نيكلسون (رينولد)

١٣٦. في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق: أبو العلا عفيفي
- هجويري، (علي بن عثمان جلابي)

١٣٧. كشف المحجوب، تصحيح جوكوفسكي، إشراف محمد عبّاسي،
انتشارات أمير كبير، طهران، ١٩٨٧م، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٦٣، ١٩٩
- ١٣٨. ونسخة أخرى: دراسة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار
النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٨٠م.

- الهندي، (علاء الدين المتقي بن حسام الدين)
١٣٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت،
٢٥٨، ٢٧٠، ٢٩٩
- وجدي، (محمد فريد)
١٤٠. دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة،
١٣٩١هـ - ١٩٧١م، ٥٦
- يثري، (د. يحيى)
١٤١. العرفان النظري، (بالفارسية)، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم،
الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م، ١٠، ١٢
١٤٢. مقدّمة القيصري على شرح تائيّة ابن الفارض، مطبوعة ضمن كتاب
العرفان النظري (بالفارسية)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم،
الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م، ١٢
- اليزدي، (محمد تقي مصباح)
١٤٣. محاضرات في الأيديولوجية المقارنة، ترجمة محمد عبد المنعم
الخاقاني، دار الحق، قم، الطبعة الأولى، ١٣، ٧٣، ١٣٧، ١٥٣، ١٩٢
١٤٤. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني،
دار التعارف، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٩٩، ١٩٢

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

حقائق هامة حول العرفان

٧ ما هو العرفان
١٦ أقسام العرفان
٢٠ مزايا وخصائص المدرسة العرفانية
٢٣ التقويم (للمدرسة العرفانية)
٢٦ المذهب العرفاني وركائزه في الإسلام
٣٢ الدين والعرفان في نظر الطباطبائي
٤٠ الدين والعرفان عند مطهري

الفصل الثاني

العرفان والتصوّف والأخلاق

٤٩ تاريخ التصوّف وتعريفه
٥٠ التصوّف في اللغة
٥٢ التصوّف في الاصطلاح

٥٦ التصوّف عند المتصوّفة
٥٨ أسباب التسمية
٥٨ أولاً: التصوّف والصوف
٦٠ ثانياً: التصوّف وأهل الصفة
٦١ ثالثاً: التصوّف وصوفيا (سوفيا)
٦٢ رابعاً: التصوّف والصوفانة
٦٣ خامساً: التصوّف والصفاء
٦٥ سادساً: التصوّف والصف
٦٥ سابعاً: التصوّف والجاهلية
٦٧ العرفان والتصوّف
٦٩ الفارق بين العرفان والتصوّف
٧٤ الشيعة والتصوّف
٨٢ العرفان والأخلاق
٨٣ الفارق الأوّل
٨٤ الفارق الثاني
٨٥ الفارق الثالث
٨٥ الفارق الرابع

الفصل الثالث

المنهج المعرفي عند المشائين والإشراقيين والحكمة المتعالية

٨٩ تقديم
٩١ منهج البحث

٩٤	المدرسة المشائية
٩٤	خصائص المدرسة
٩٦	المشأون وموقفهم من العرفان
٩٧	الارتباط بين الفلسفة والعرفان
٩٧	العون الذي تُقدِّمه الفلسفة للعرفان
٩٩	ما يُقدِّمه العرفان للفلسفة من عون
١٠٣	الموقف المشائي من الشريعة
١٠٤	التقويم
١٠٧	المدرسة الإشراقية
١٠٧	الآفاق والتحوُّلات
١٠٨	العناصر الأساسية للفلسفة الإشراقية
١٠٩	المزاوجة بين العقل والكشف
١١٢	اختلاف المنهج بين الإشراق والعرفان
١١٤	العناصر الأساسية والتقويم
١١٦	سبب التسمية
١١٩	مدرسة الحكمة المتعالية
١٢٠	صدر المتألهين
١٢٠	الحكمة المتعالية
١٢٣	التوفيق بين القرآن والعرفان والبرهان
١٢٧	الفارق بين الحكمة المتعالية والحكمة المشائية والمدرسة العرفانية ..
١٣٠	التقويم العام

الفصل الرابع

الرؤية الكونية للعرفان

١٣٧.....	محتوى الرؤية الكونية للعرفان
١٣٨.....	توحيد العرفاء عند الآملي
١٤٤.....	مشخصات الرؤية الكونية عند العرفاء
١٥٣.....	خصائص الرؤية الكونية العرفانية
١٥٣.....	نقطة البداية والنهاية عند العارف والفيلسوف
١٥٨.....	الخلاصة
١٥٩.....	إشكاليات على النظرية العرفانية
١٥٩.....	الإشكالية الأولى: مكاشفات العرفاء والبراهين عليها
١٧١.....	علاقة العرفان بسائر العلوم
١٧٣.....	الإشكالية الثانية: الوحدة الشخصية ونفي الكثرة
١٧٨.....	الإشكالية الثالثة: شبهة الحلول والاتحاد
١٨٢.....	الإشكالية الرابعة: علاقة العرفان بالثقافات السابقة

الفصل الخامس

المعرفة ومراتبها والعقل وموقعه عند العرفاء

١٩١.....	أولاً: أهمية علم المعرفة
١٩٢.....	ثانياً: المعرفة العرفانية
١٩٧.....	ثالثاً: العرفان والمعرفة والعلم
٢٠٤.....	رابعاً: خصائص المعرفة العرفانية
٢٠٤.....	أولاً: الوسيلة والأداة

٢٠٦.....	ثانياً: هدف المعرفة في العرفان
٢٠٨.....	ثالثاً: العلم بلا واسطة
٢٠٩.....	رابعاً: المعرفة العرفانية ودعوتها للعمل
٢١١.....	الشرعية والطريقة والحقيقة
٢١١.....	أولاً: توضيح المعنى
٢١٤.....	ثانياً: المراتب الثلاث في كلمات العرفاء
٢١٧.....	ثالثاً: الوحدة والاختلاف في المراتب الثلاث
٢٢١.....	رابعاً: مراتب الشرع ومراتب العارف
٢٣١.....	خامساً: العرفان وأهل الشرع (الفقهاء)
٢٣٤.....	العرفان بين الخواص والعوام
٢٣٧.....	موقف العقل ودوره في العرفان

الفصل السادس

رحلة العارف في الأسفار العقلية الأربعة

٢٤٧.....	السفر الأول: من الخلق إلى الحق
٢٤٧.....	المراد من هذا السفر
٢٤٩.....	معنى الاحتجاب والفناء
٢٥٧.....	خصوصيات السفر الأول
٢٦٠.....	السلوك وخطر الشطحات
٢٦٥.....	أهمية شرعية الرياضات
٢٧٢.....	السفر الثاني، من الحق إلى الحق بالحق
٢٧٢.....	المراد من السفر الثاني

٢٧٥.....	خصوصيات السفر الثاني
٢٨٥.....	السفر الثالث: من الحق إلى الخلق بالحق
٢٨٥.....	المراد من السفر الثالث
٢٨٧.....	متى يُصدّق العارف في إنبائه؟
٢٩٢.....	خصوصيات السفر الثالث
٢٩٢.....	الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى مختلفان
٢٩٣.....	الخصوصية الثانية: عدم الانحصار بطبقة معينة
٢٩٤.....	الخصوصية الثالثة: إعطاء وظيفة الإنباء والإخبار
٢٩٥.....	الخصوصية الرابعة: تحفيز العقل نحو التحقيق والبرهان
٢٩٧.....	السفر الرابع: من الخلق إلى الخلق بالحق
٢٩٧.....	المراد من السفر الرابع
٣٠١.....	خصوصيات السفر الرابع
٣٠١.....	الخصوصية الأولى: المبدأ والمنتهى هو الخلق
٣٠١.....	الخصوصية الثانية: نبوة التشريع
٣٠٢.....	الخصوصية الثالثة: ضرورة طي الأنبياء له
٣٠٢.....	الخصوصية الرابعة: إمكان العود

الفصل السابع

السير والسلوك عند العرفاء

٣٠٧.....	تقديم
٣٠٧.....	أولاً: تعريف السلوك
٣١٠.....	ثانياً: مراتب سير الموجودات وسلوكها

٣١٢.....	ثالثاً: الأنبياء والأئمة ودورهم في السلوك
٣١٣.....	رابعاً: المقامات والأحوال ومعناها
٣٢٠.....	خامساً: الاختلاف في عدد المقامات والأحوال
٣٢١.....	سادساً: عدد المقامات والأحوال
٣٢٥.....	العلاقة بين هذه الأقسام والأبواب
٣٣٤.....	التوبة
٣٣٤.....	حقيقة التوبة
٣٣٨.....	توبة العبد محفوفة بتوبتين من الله تعالى
٣٣٩.....	أركان التوبة وشروطها
٣٤٣.....	باطن التوبة
٣٤٥.....	الفرق بين التوبة والإنابة
٣٤٥.....	مراتب التوبة والتائبين
٣٤٩.....	توبة الأنبياء واستغفارهم
٣٥٣.....	الزهد
٣٥٤.....	فضيلة الزهد وأثره
٣٥٥.....	مراتب الزاهدين
٣٥٥.....	الأولى: زهد الخائفين
٣٥٦.....	الثانية: زهد الراجين
٣٥٦.....	الثالثة: زهد المحبين
٣٥٩.....	الورع
٣٦٦.....	الصبر
٣٦٧.....	الصبر لغةً واصطلاحاً
٣٧٠.....	درجات الصبر

٣٧٥.....	مراتب الصبر
٣٧٨.....	الرّضا
٣٨٠.....	الرضا لغةً واصطلاحاً
٣٨٣.....	درجات الرضا
٣٨٦.....	معنى رضا الله عن عبده
٣٨٩.....	سؤال وجواب
٣٩٠.....	هل مقام الرضا يتنافى مع الدّعاء لدفع البلاء ؟
٣٩٠.....	موقع الرضا في المقامات العرفانيّة

الفصل الثامن

البُعد العملي في عرفان الإمام الخميني قدس سرّه

٣٩٥.....	البُعد العملي في عرفان الإمام الخميني
٣٩٦.....	خصائص العرفان العملي للإمام الخميني
٣٩٦.....	أولاً: التوجّه إلى الله الغني المطلق
٣٩٨.....	ثانياً: القرآن الكريم المرجع الأساس للعرفان
٣٩٩.....	ثالثاً: الأدعية والمناجاة وسلية السلوك
٤٠٠.....	رابعاً: الابتعاد عن حبّ الدُّنيا
٤٠١.....	خامساً: اجتناب العزلة
٤٠٣.....	سادساً: التصدّي للشأن السياسي والاجتماعي
٤٠٤.....	سابعاً: اختيار الأصدقاء ومعاشرة الصالحين
٤٠٦.....	التصنيف التاريخي لمدرسة الإمام العرفانيّة
٤٠٧.....	نصيحة الإمام إلى طلاب العلم والعرفان

صدر للسيد كمال الحيدري

١. التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعانيه (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار
(الطبعة السادسة)
٢. معرفة الله (جزءان)
بقلم: طلال الحسن
(الطبعة الثانية)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين (في جزأين)
(الطبعة الثانية)
٤. بحث حول الإمامة.
حوار بقلم: جواد علي كسار
(الطبعة السابعة)
٥. العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.
تقرير: محمد القاضي
(الطبعة الثانية عشرة)
٦. الشفاعة.. بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعانيها (الطبعة الثانية)
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعاني.
(الطبعة الأولى)

٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة (الطبعة الثالثة)
٩. دروس في الحكمة المتعالية (صدر منه جزآن) (الطبعة الرابعة)
١٠. شرح بداية الحكمة (جزآن) (الطبعة الثالثة)
تقرير: الشيخ خليل رزق
١١. التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة)
١٢. من الخلق إلى الحق .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة
بقلم: طلال الحسن. (الطبعة الثانية)
١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي.
تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد (الطبعة الرابعة)
١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين. (الطبعة الثانية)
ويشمل الرسائل التالية:
 - * التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)
 - * نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
 - * المدارس الخمس في العصر الإسلامي
 - * منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
 - * خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر
١٥. عصمة الأنبياء في القرآن (الطبعة الخامسة)
تقرير: محمود نعمة الجياشي

١٦. يوسف الصديق.. رؤية قرآنية.
تقرير: محمود نعمة الجياشي
(الطبعة الثانية)
١٧. التفقه في الدين.
بقلم: الشيخ طلال الحسن
(الطبعة الثانية)
١٨. التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)
١٩. مفهوم الشفاعة في القرآن
تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي
(الطبعة الثانية)
٢٠. التوبة: دراسة في شروطها وآثارها
٢١. مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق
تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي
٢٢. مقدمة في علم الأخلاق
وقد جمعت الكتب (١٩ - ٢٢) في كتاب مستقل بعنوان:
في ظلال العقيدة والأخلاق .
٢٣. الإعجاز بين النظرية والتطبيق
بقلم: الشيخ محمود الجياشي
(الطبعة الثالثة)
٢٤. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه
بقلم: محمود نعمة الجياشي.
(الطبعة الأولى)

٢٥. الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه
بقلم: محمود نعمة الجيّاشي.
(الطبعة الأولى)
٢٦. لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي
(الطبعة الخامسة)
٢٧. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في
الفقه الإسلامي
بقلم: الشيخ خليل رزق.
(الطبعة الأولى)
٢٨. الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة
بقلم: الشيخ عليّ العليّ
(الطبعة الأولى)
٢٩. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر) في أربعة
أجزاء
بقلم: علاء السالم
(الطبعة الأولى)
٣٠. مدخل إلى الإمامة
(الطبعة الخامسة)